

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE

Diplomová práce

Philosophia perennis

(The Perennial philosophy)

Autor: Bc. Jan Šotola

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová CSc.

Studijní program: Učitelství pro střední školy

Studijní obor: Učitelství všeobecně vzdělávacích předmětů pro základní školy a střední školy, dějepis - základy společenských věd

Praha 2017

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Philosophia perennis* vypracoval samostatně s pomocí uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 12. července 2017

.....
podpis

Poděkování

Mé poděkování patří filosofickému oddělení Katedry občanské výchovy a filosofie, především vedoucí této práce prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. a Mgr. Vojtěchovi Hladkému, Ph.D. a to za podnětné a cenné připomínky, které mi ochotně poskytli při zpracování této práce.

Abstrakt

Předložená diplomová práce se zabývá vývojem konceptu pradávnej moudrosti (philosophia perennis, theologia prisca) a jeho vývojem v lidských dějinách napříč různými kulturami. Tento koncept může být velmi užitečným nástrojem pro porozumění různým kulturám, vzdáleným od té naší v čase i prostoru, a zpětně tak i pro porozumění kultuře naší. Ukazuje totiž, že moudrost není výlučným majetkem jedné civilizace, ale dědictvím celého lidstva, a že kultury se svým vývojem vzájemně ovlivňují a inspirují, nejen vymezují. Práce se zaměřuje na vývoj konceptu během staletí zejména v islámské civilizaci a v islámské mystice – sufismu. Ukazuje, že tato koncepce v historii pomáhala k mírumilovnému soužití a porozumění mnoha kultur a náboženství po mnoho století, než byla zničena moderním nacionalismem. Dále se zaměřuje na rozvinutí této koncepce ve filosofii evropské renesance, kdy byla zprvu přijímána i římsko-katolickou církví, s příchodem reformace a zvláště třicetileté války však byla postupně k velké škodě mysliteli (až na několik výjimek) opuštěna. V pedagogické praxi může být tato koncepce, ukazující na sounáležitost a styčné body mnoha kultur, nesmírně užitečným nástrojem, zvláště v dnešní době silícího mezikulturního napětí.

Klíčová slova: věčná filosofie, mezikulturní dialog, filosofie výchovy

Abstract

My diploma thesis researches the concept of perennial philosophy (*philosophia perennis*, *theologia prisca*) and its development in the history of different cultures of the World. As I claim, the concept of Perennialism presents a useful means of understanding of different cultures distanced from us in time and space, including the history of the culture of ours. Perennialism shows, that Wisdom is not an exclusive property of just one civilization, but a common heritage of the Humankind as a whole. Further, it points to mutually beneficial influence of different cultures of the Globe. Throughout the paper, my focus lies on the development of *philosophia perennis* in the Islamic civilization, particularly on Sufism. Before being demolished by the rise of nationalism, the Sufist philosophy enabled a peaceful coexistence and dialog between different cultures and religions. The development of Perennialism is further studied in the philosophy of european Renaissance, where it was first tolerated by the Catholic Church, later to be abandoned, unfortunately (with few exceptions), during the Reformation and the Thirty Years' War. In the current pedagogical practice, the conception of *philosophia perennis* may become means of highlighting the common grounds of different cultures in the times of culminating intercultural tensions.

Keywords: perennial philosophy, intercultural dialogue, philosophy of education

Obsah

1 Úvod.....	8
2 Rešerše	10
3 Jednota filosofie a mnohost systémů.....	13
3.1 Co říká myšlenka věčné filosofie?.....	13
3.2 Čtyři doktríny věčné filosofie.....	16
3.3 Velký řetězec bytí.....	19
3.4 Dějiny lidstva.....	19
3.5 Doba osová	20
3.6 Mezikulturní dialog.....	21
4 Čas, věčnost, jednota a mnohost, kategorie související s věčnou filosofií.....	23
4.1 Čas.....	23
4.2 Věčnost.....	25
4.3 Jednota a mnohost.....	25
5 Myšlenka smíření jednotlivých náboženství v různých tradicích a dílech několika myslitelů.....	26
5.1 Východní filosoficko-náboženské systémy.....	26
5.2 Islámský sufismus.....	28
5.2.1 Původ a dějiny islámské civilizace.....	28
5.2.2 Vývoj sufismu a jeho vztah k jiným tradicím.....	33
5.2.3 Kritika a nepřátelé sufismu.....	52
5.3 Renesanční myslitelé	56
5.3.1 Inspirace helénismem.....	58
5.3.2 Vybraní renesanční myslitelé.....	59
6 Závěr.....	68
7 Seznam použitých pramenů a literatury.....	70

1 Úvod

Graham Swift: *Každý posun poznání souvisí s rozpomínáním*.¹

Ze všeho Jedno, a z Jednoho Vše. (Hérakleitos, Zlomek B 10)²

Všechno Jedno jest. (Hérakleitos, Zlomek B 50).³

Otázka po existenci a přetrvávání pradávne moudrosti či věčné filosofie dráždí hloubavého lidského ducha už od pradávna. Je proto otázkou nanejvýše důležitou! Máme-li skutečně přijmout humanistický ideál o univerzálním lidském bratrství a důležitosti, ne-li přímo rovnocenném významu nejrozumnějších duchovních a filosofických tradic, je nutné položit si otázku, zda tak činíme „jen“ ze zdvořilé úcty k jiným kulturám, či zda se domníváme, že se odlišné duchovní tradice dotýkají v jádru stejných či podobných problémů a duchovních poznatků jako tradice a zkušenosti naší kultury i nás samotných. Přitakání takovému názoru může být velmi osvobodivé a může otevírat dosti radostný obraz světa. Najednou můžeme porozumět, že nejen naše kultura se snaží dosahovat – záleží na konkrétním místě a čase – spásy, Boha, pravého poznání, ale že i ostatní tradice mají svoji svébytnost a svůj hluboký smysl. Celý svět kromě Západu není ponořen v temnotě bludu a nesmyslného tápání „bez dějin, filosofie a pravé víry s možností spásy“, jak se domníval např. Emanuel Rádl po absolvování cesty do Asie⁴ a jak se ještě dnes domnívá např. Richard Dawkins⁵.

Přitakání možnosti existence pradávne moudrosti nám zpřístupní nahlédnutí možnosti, že nejrozumnější duchovní a filosofické tradice nejsou od sebe odděleny neprodyšnými bariérami znemožňujícími vzájemnou komunikaci a výměnu zkušeností, ale jedná se spíše o konkrétní realizace nekončícího a nikdy nepřerušného proudu poznání a žité zkušenosti, z něhož čerpá a do nějž může přispívat každý jednotlivec.

1 SWIFT, G. **Waterland**. London: Picador, 1999.

2 KRATOCHVÍL, Z. *Dělský potápěč k Hérakleitově Řeči*. Praha: Hermann & synové, 2006.

3 Tamtéž.

4 RÁDL, E. *Západ a východ*. Praha: Jan Laichter, 1925.

5 DAWKINS, R. *Magie reality*. Praha: Academia, 2015.

Nepřerušenosť tohoto proudu je také garantem paměti a toho, že můžeme čerpat z pradávnych zkušeností našich předků. Jedinec se vždy rodí do konkrétního úseku tohoto nekončícího proudu a může někdy nabýt dojmu, že úsek, v němž se právě nachází, je jediným správným vyústěním vývoje kultury. Stačí však jen malé poznání širšího kontextu vývoje lidského myšlení a poznávání a snadno nahlédneme, že náš omezený úsek je jen malou, byť zcela legitimní, součástí obrovské duchovní řeky. Spíše než o řece a jednotném proudu poznání je lépe mluvit o rozvětveném řečišti plném hlavních i vedlejších proudů, odboček a slepých uliček, někdy i stojatých jezer a lagun. Ty se mohou odcizovat, zapomínat vzájemně na existenci jiných částí, ale také se propojovat a společně tvořit hluboké proudy. Záleží jen na duchovním přesvědčení, zda věříme, že všechna tato řečiště mají jeden Počátek a směřují k jednomu Cíli či Smyslu. Důležité a v každodenním životě podstatné je to, že spolu dokáží komunikovat a dokonce i budovat společné dílo. To vše je umožněno jednoduše tím, že místo vody tečou v těchto pomyslných řekách lidské duše.

Jaká je základní charakteristika věčné filosofie? Je tato koncepce pouze snahou o zjednodušení problému filosofie či touhou po synkretismu? A jak nám může být nápomocna v naší výchovné činnosti? To jsou základní otázky, které stály na začátku předkládané práce.

2 Rešerše

Koncepce věčné filosofie je natolik sebevědomý světonázor, že svým záběrem sahá do nejrozličnějších oblastí zájmu o člověka. Tím, že se snaží nacházet paralely mezi velice širokým spektrem konceptů filosofických, náboženských a vědeckých, je značně široké i pole literatury. Diskusi obohatili velcí spisovatelé, filosofové, mystici a vědci. Zda-li rozumí Východ Západu a zdali vůbec můžeme jako členové své vlastní kultury rozumět kulturám jiným, je podstatná otázka antropologie. Etnografické, antropologické či sociologické otázky o poznávání a vzájemném ovlivňování jednotlivých lidských kultur a společností, kterými se s nástupem moderní vědy věnovala řada teoretiků, jsou základními otázkami filosofickými. Zásadní měrou přispěl k popularizaci tématu Adlous Huxley svou stejnojmennou studií *Věčná filosofie*, jež je i základním pramenem této práce. O vlivu čínského myšlení na evropskou filosofii nás podrobně informuje kniha A. Zemlinera *Čínská filosofie v novověké evropské filosofii*, kde se mimo jiné dočteme o ovlivnění W.G. Leibnize čínskou filosofií⁶.

Věčná filosofie jako ustálený filosofický koncept se objevuje v různých studiích o konkrétních religionistických problémech⁷, v souborných dílech pojednávajících o dějinách filosofie, ale i dílčích studiích k tématu věčné filosofie, jako například Rintelenovo pojednání.⁸

Otázkami nad povahou především východního a západního (avšak i jakýchkoli jiných) myšlení a jejich vztahy se zabývá filosofie (a věda vůbec) již od svého vzniku.

6 ZEMPLINER, A. *Čínská filosofie v novověké evropské filosofii*. Praha: Academia, 1996.

7 Například studie o výkladu kabaly v zrcadle věčné filosofie; MAHLEV, H. *Kabbalah as philosophia perennis? The image of judaism in the German early enlightenment: Three studies*. Jewish Quarterly Review [online]. 2014, 104(2), 234 - 257 [cit. 2016-12-19]. Dostupné z : z <<https://www.questia.com/library/journal/1P3-3264777571/kabbalah-as-philosophia-perennis-the-image-of-judaism>>.

8 RINTELEN, F.J. *Philosophia perennis, Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Regensburg: Habel, 1930.

Zajímavým dokladem evropského zájmu o Asii vůbec je cesta italského jezuita Ippolita Desideriho do Tibetu z počátku osmnáctého století⁹. Dalším svědectvím o činnosti misionářů, jakož i o specifice čínského kalendáře, jsou ale například i dopisy českého jezuita Klementa Slavička, který v Číně působil v 1. polovině 18. století. Avšak daleko intenzivnější je tento zájem v přelomovém 20. století, které sice přináší modernu obecně a s ní spojený na jedné straně nový způsob života, se všemi novými možnostmi a ulehčeními, ale i vědo-technické sebe odcizení člověka, světové války a hrůzy holokaustu na straně druhé. Diskurz je již natrvalo ovlivněn a otevřen autorům, jež se na věc dívají z nejrozličnějších úhlů pohledu. Zásadní vlivy je nyní třeba zmínit. Úvahy o člověku a jeho místě v kosmu jsou významně ovlivněny Einsteinovou teorií relativity. Filosofie tak už nadále, ve snaze po životní útěše člověka v moderním světě, musí reflektovat příspěvky například západních fyziků, ale i takového typu badatelů jako je například Carlos Castaneda a jeho *Učení Dona Juana*¹⁰. Věčná filosofie nás svou myšlenkou propojuje s dílem Fritjofa Capry, především jeho *Tao fyziky*¹¹, které, ač to nikde v textu autor nedeklaruje, je svým vyzněním dalším příspěvkem k věčné filosofii.

Velký díl práce v oblasti srovnávací religionistiky pak vykonali autoři zabývající se podrobně povahou dílčích nábožensko-filosofických konceptů. V roce 1943 vyšla v New Yorku kniha *Hinduism and Buddhism* z pera A.K. Coomaraswamy¹². Ananda Kentish Coomaraswamy byl cejlonský filosof a transcendentální myslitel, který se zabýval srovnávací religionistikou, symbolismem starověké Indie a filosofií. Od roku 1917 žil ve Spojených státech amerických. Pro dobu ve které žil a pro psaní svých děl v anglickém jazyce je považován za významného zprostředkovatele indické kultury a myšlení na Západ. Dvacáté století totiž vůbec přineslo do evropského a amerického kulturního okruhu zvýšený zájem o kultury staré Indie, Číny i dědictví

9 DESIDERI, Ippolito. *Cesta do Tibetu*. Vyd. 2., v Argo 1. Praha: Argo, 2001.

10 CASTANEDA, Carlos. *Učení dona Juana: cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*. Praha: Volvox Globator, 1997.

11 CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky I: paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. Praha: Mat'as, 2003.

12 COOMARASWAMY, A. K. *The origin of the Buddha image: & Elements of Buddhist iconography*. Louisville: Fons Vitae, 2006.

dalších starověkých civilizací. Není v možnostech ani cílech této rešerše zde jmenovat všechny autory, kteří překládali, objevovali a komentovali stěžejní díla východní mystiky jako *Tao te t'ing*, *Bhagavadgítu*, spisy čínského Budhismu či jeho japonské verze v podobě Zenu.

K tématu věčné filosofie a jejího výchovného aspektu neexistuje dílčí specifická studie. Svým zaměřením se tato práce dotýká otázek obecně filosofických a dále otázek v oblasti filosofie výchovy. Ta má v českém prostředí hlubokou tradici a těžko zde podat celý výčet a nikoho tak neopomenout. Česká pedagogika je hluboce ovlivněna dílem Komenského a jeho pojetí *omnes omnia omnino*, k němuž se tato práce také hlásí. Za základní dílo, jež také ovlivnilo tuto práci, platí především odkaz Radima Palouše, jehož pojetím výuky a výchovy jako „*mravní události*“ je tato práce inspirována¹³

K základním pramenům k tématu věčné filosofie patří, kromě již zmiňovaného díla Adlouse Huxleyho a další výše popsané sekundární literatury, studie *Perrenial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz* z pera Charlese B. Smitta.¹⁴

13 PALOÚŠ, R. a SVOBODOVÁ, Z. *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Praha: Karolinum, 2011.

14 SCHMITT, CH.B. *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, in: *JHI*, 27, 1966, str. 505-532, přetištěno v: *týž, Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London 1981.

3 Jednota filosofie a mnohost systémů

3.1 Co říká myšlenka věčné filosofie?

Jedná se o představu, že všechny filosoficko-náboženské koncepty v různých jazycích asijských a evropských, které vznikly kdekoli na planetě Zemi za posledních dva a půl tisíce let, mají jakési těžko popsatelné, ale přesto velmi pevně zakořeněné jádro, „*Nejvyšší společný faktor*” (Huxley). I přes celou šíři, rozsáhlost a různost celých mytologií, místních dějin a dílčích učeních existuje cosi společného. To se však vzpíná uchopení slovy a zároveň je samou podstatou philosophie perennis. Každé náboženství je přímým pokusem lidstva uchopit a pochopit božskou realitu, jež se zdá zprvu nepochopitelná a neuchopitelná. Proto má každé náboženské směřování svůj autentický výklad na základě svého historického a kulturního kontextu, díky čemuž existuje to, co bychom mohli nazvat náboženskou pluralitou. Tuto náboženskou pluralitu philosophia perennis nepopírá a ani se nesnaží sbírat argumenty pro její devaluaci či kritiku. Naopak shledává, že v každém náboženském vidění světa jsou totožné lidské motivy a důvody, ze kterých se pokouší o pravdivý výklad reality. Z perspektivy věčné filosofie tak nacházíme v každém náboženském projevu totožnou příčinu lidské religiozity jako takové. Že totiž člověk jako druh jednak bytostně touží hledat příčiny své vlastní existence, potažmo existence vůbec, a jednak se snaží dosáhnout určité univerzální pravdy. Touží tak po něčem, co bychom nazvali duchovním osvícením a v posledku touží po spáse. Karl Jaspers ve svém *Úvodu do filosofie* píše: „*Rozmanitost filosofování, rozpory a vzájemně se vylučující nároky na pravdu nemohou zastínit, že v základu působí jakési Jedno, které nikdo nevlastní a kolem něhož stále krouží všechno vážné úsilí: věčná jedna filosofie, philosophia perennis.*”¹⁵ Tento pojem v sedmáctém století popularizoval G.W. Leibniz¹⁶, pravděpodobně ovlivněn četbou čínské filosofie, jež se k němu dostala díky jezuitské

15 JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikymenh, 1996, str.14.

16 HUXLEY, A. *Věčná filosofie*. Praha: Onyx, 2002, str. 9.

misijní činnosti. Dle Leibnize je vše, čím se filosofové zabývali a co učili, pravdivé. Nepravdivé jsou ovšem ty výroky, kdy nějaký filosof odporuje názorům někoho jiného.¹⁷ Jinými slovy se situace dá popsat tak, že vzhledem k tomu, že filosofii jde o celek, pak do tohoto celku spadají všechny myslitelné aspekty. Žádný aspekt filosofie tedy není něčím, co by vyřadilo aspekt jiný. Mnohost dílčích aspektů, nuancí a názorů teprve vytvářejí celek. A právě proto existuje přes veškerou mnohost, a také právě díky ní, pouze jedna filosofie. G.W. Leibniz v *Dopise Remondovi* píše: „*Kdybych měl čas, srovnal bych své učení s učením starých filosofů a jiných schopných mužů. Pravda je rozšířena mnohem více, než se obvykle myslí, ale často se s ní setkáváme v zamaskované podobě nebo je před námi zahalená, ba oslabená, zmrzačená a pokažená cizími přídávky, které snižují její hodnotu a užitek. Kdybychom ukázali stopy pravdy u starých filosofů nebo obecněji u našich předchůdců, pak bychom vyprostili zlato z bahna, diamanty z hlíny a světlo ze tmy a byla by to vskutku věčná filosofie (perennis quaedam philosophia).*“¹⁸ I přes rozmanitost filosofii existuje tedy pouze jakási *jedna filosofie* či *jediná filosofie*, jejíž dějiny sice přinášejí celou řadu syntéz a hledisek filosofické problematiky, ale dohromady jednotlivá diferencovaná vědomí tvoří jednotu – philosophii perennis. Rudolf Skarnitzl charakterizuje základní myšlenky věčné filosofie těmito slovy: „*Odkrývá v duši člověka příbuznost, ba i totožnost s božskou Skutečností a eticky umisťuje závěr lidského snažení po poznání Toho, co je každému vrozené a transcendentní, v nalezení základu veškerého Bytí. Stopy této filosofie jsou univerzální a vedou od pradávna. Nacházíme je v tradičních dávných učeních lidstva na všech místech světa a její plně rozvinutou formu nacházíme ve všech větších a vyšších náboženstvích, a proto by se dala nazvat i „filosofií věků“.*“¹⁹

Adlous Huxley předložil historickou typologii tohoto tématu ve své studii nazvané prozaicky *Věčná filosofie*, která vyšla roku 1944.²⁰ Snad nikdo jiný neudělal pro popularizaci této představy více než právě tento myslitel a spisovatel. Podat náležitý výčet popisů a charakteristik věčné filosofie tak, aby čtenář nebyl ochuzen, a

17 ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál, 2004, str. 40.

18 Tamtéž.

19 HUXLEY, A. *Věčná filosofie*. Praha: Onyx, 2002, str. 6.

20 Pojem vychází z knihy *De perenni philosophia* od Agostina Steuca z roku 1540.

zároveň jej neunavit zahlcením, nebude úkol nejlehčí, přesto se musíme pokusit i o komplexnost a systematičnost výkladu.

Huxley ji považoval za „filosofii filosofii“, za metafyziku která hledá a nachází božskou Realitu, pravý základ světa věcí, života a myslí.²¹ Podstatou reality dle této filosofické úvahy je duch čili vědomí. Tuto entitu již můžeme v duchu věčné filosofie nazývat Brahma, Dharmakája, Keter, Tao, Alláh, Šiva, Jahve, Aton, Re či Bůh. Přes naprostou různost jazyků i dílčích doktrín zůstávají tyto pojmy pouze různým označením jisté božské podstaty reality, jež je vždy stejná. To proto, že se vždy jedná o člověka, který svou metafyziku realizuje. Nezáleží tedy na tom z jakého kulturního okruhu člověk pochází a kterými tradicemi je ovlivněn. Věčná filosofie říká, že existuje společný faktor, společná idea, jež prostupuje lidskou snahou po poznání a je společná všem náboženstvím a filosofickým systémům myšlení. Hovoří o univerzální odvěké moudrosti, která je přístupná všem lidem a všem národům. Jen někdo se jí dokáže přiblížit více a někdo jiný méně, a to na základě své vlastní schopnosti rozumem tuto pravdu poznat. Přes veškerou rozmanitost světa, kultur a myšlení popisovali mnozí, že je zde cosi společné, jakési „jedno“, které je univerzální pro člověka jako druh. Dle stoupenců této představy se ona dávnověká moudrost vynořuje stále znovu na nejrozličnějších místech světa a to bez nějaké nutné vzájemné souvislosti.

Oblastí zájmu philosophie perennis je lidské setkávání s božským. V popisu toho, co je to ono božské, se dostáváme do úskalí, neboť jak se často zmiňuje, čím více o Bohu hovoříme tím jsme mu dál. Totiž o samotném Bohu ani hovořit nelze, pouze o obrazu, který o něm máme. *Gott an sich* je ještě mnohem nepřístupnější než *Ding an sich*. Předmět věčné filosofie se tak nachází ve značně paradoxní situaci, neboť božské záležitosti se vymykají jak racionálnímu chápání, tak i jeho uchopení do slov. Náš jazyk je daleko více stavěn na záležitosti každodenního života než na popis duchovního světa. Přesto se o popis předmětu věčné filosofie na následujících stránkách pokusíme.

21 HUXLEY, A. *Věčná filosofie*. Praha: Onyx, 2002, str. 9.

3.2 Čtyři doktríny věčné filosofie

- 1 *Jevový svět hmoty a individualizovaného vědomí – svět věcí a zvířat a lidí, ba i bohů – je manifestací Božského základu, v jehož rámci existují všechny dílčí skutečnosti a mimo nějž by existovat ani nemohly.*
- 2 *Lidé nejsou schopni získávat znalosti o Božském základě jen na základě úvahy; jsou schopni uvědomit si jeho existenci bezprostřední intuicí, jež je diskurzivní úvaze nadřazená. Toto přímé poznání sjednocuje poznávajícího s tím, co poznává.*
- 3 *Člověk disponuje dvojitou podstatou, jevovým egem a věčným Já, jež je vnitřním člověkem, duchem, jiskřičkou božství v rámci duše. Člověk je schopen, pakliže po tom touží, identifikovat se s duchem, a tudíž s Božským základem, jenž má s duchem stejnou či podobnou podstatu.*
- 4 *Život člověka na Zemi má jen jeden cíl a účel: identifikovat sebe sama se svým věčným Já, a dobrat se tak jednotícího poznání Božského základu.²²*

Pro tuto charakteristiku věčné filosofie pak platí ona výše zmíněná univerzálnost. Jednoduše tedy fakt, že hovoříme-li o člověku pohledem věčné filosofie, jedná se o jakéhokoli člověka na Zemi bez ohledu na kulturní okruh ve kterém žije. Výše uvedené čtyři charakteristiky se stejně tak dají shrnout v poznatku, že při hledání účelu existence, každodenního smyslu či hledání Boha jsme na cestě stálého prozkoumávání našeho jáství. Kdy cesta ke skutečnosti je jednak nacházení skutečnosti v duši a skrze duši či ve světě a skrze svět.

Stejně jako se philosophia perennis dá vyjádřit výše uvedenými čtyřmi doktrínami, můžeme ji popsat i následujícími charakteristikami. A to za prvé, že Bůh existuje. Za druhé, že oživující esencí všeho živého je Duch, který je uvnitř, jakožto i

²² HUXLEY, A. *Věčná filosofie* In: *Cesty přesažení ega : transpersonální vize*. Praha: Triton 2011, str. 310.

vesmír je svým způsobem uvnitř. Na božské věci je však lidský rozum jaksi krátký. Ptát se tedy, jestli je Duch uvnitř či venku, je svým způsobem paotázka, vnáší se tím polární kategorie, tolik příznačné pro lidské uvažování, někam, kam úplně nepatří, kde nejsou přiléhavé. Bůh dle věčné filosofie překračuje veškerou dualitu. Tato druhá “pravda” věčné filosofie je příznačně vyjádřena v Čhándógja upanišadě: „*Právě ve své vlastní bytosti Pravdu nevidíš, ovšem ona tam je. V té nejjemnější podstatě tvé vlastní bytosti vše, co existuje má své Jáství. Neviditelná a jemná podstata je Duch celého vesmíru. To je pravda, To je jáství a To jsi Ty.*”²³ To je ona známá sanskrtská věta – „*tat tvam asi*” - „*To jsi Ty*”. Oním „Ty” se zde míní nejhlubší, či chceme-li nejvyšší, část lidské bytosti. Ta část, která překračuje naše smrtelné ego a má přímou účast na Božském díle. Právě pocit oddělenosti a identifikace se svým individuálním já neboli osobním egem je třetí charakteristikou věčné filosofie. Třetí charakteristika tedy říká, že člověk si neuvědomuje svoji jednotu s Bohem. Individuální přirozenost je oddělená a izolovaná od světa „*venku*”, který vnímáme jako cizí, vnější či nepřátelský vůči nám samým. Dle věčné filosofie pak do sebe zahleděné a v sobě uzavřené vědomí, myslící v subjekt-objektovém dualismu, není schopno vnímat skutečnost, jaká je, v celistvosti a v jednotě všeho stvořeného. Gautama Buddha říkal, že chceme-li se zbavit utrpení, musíme se zbavit svého já. Neboť utrpení se spolu s já rodí, a spolu s já také zaniká.

V tom je obsažena čtvrtá charakteristika věčné filosofie. Jež se dá vyjádřit tak, že existuje cesta, jak tento stav oddělenosti odstranit. Cestu k překonání malého já či ega hledají po dobu své existence filosoficko-náboženská učení napříč věky i kulturami. V buddhismu se jedná o známou cestu z koloběhu životů – samsáry do stavu blaženosti – nirvány. V hinduismu je onou cestou jóga, jejíž původní význam se do češtiny překládá právě jako *spojení*. Jóga tedy znamená obnovení propojenosti individuálního já – Átman s jednotou veškerého bytí – Brahman. I latinské religio znamená v původním slova smyslu znovu-napojení. Vždyť i křesťanství je ve své podstatě touto cestou od individuálního já k Bohu. Obrácení od člověčenství k božství je základem křesťanské praxe. Označuje se jako *metanoia* neboli pokání, tedy jistý druh transformace. Kajícník postupuje na cestě, kde stále více upozaduje sebe, aby v

23 WILBER, K. *Odevzdání a odhodlání*. Praha: Maitrea, 2014, str. 122.

něm stále více mohl žít Kristus. Konkrétně i vlastní smrt a vzkříšení Ježíše Krista je často v křesťanské mystice chápáno jako archetyp smrti oddělené individuality a zároveň vstupem do nového, vyššího, božského vědomí. Tuto charakteristiku věčné filosofie můžeme doložit i antickou filosofií Plotinovou, který tvrdil, že cesta člověka je „*poutí jediného k Jedinému*“.²⁴

Smrt malého já, aby ustoupilo a dalo prostor velkému Já, tak můžeme brát jako pátou charakteristiku věčné filosofie. Smrtí se zde nemyslí žádná metafora, nýbrž opravdová smrt ega. Člověk se nestává jedním s Bohem a se vším stvořeným, pouze zjišťuje, že touto jednotou vždy byl a pouze si to neuvědomoval. Takto popsání cesta člověka k Bohu je krásně vyjádřena v Platónově učení o *anamnési* – rozpomínání. *Ano, Sókrate, ale jak myslíš to, že se neučíme, nýbrž že to, co nazýváme učením je rozpomínání? Můžeš mě naučit tomu, že se to s tím takto má?*²⁵ Takto se ptá Menón ve stejnojmenném dialogu svého učitele Sokrata. Mýtus o anamnési tvoří prostřední část dialogu, ve kterém nás Platón prostřednictvím hlavních osob dialogu Menšina, Sokrata a otroka provádí přes výuku geometrie k podstatě poznání. Struktura vzpomínání je pro platónskou filosofii analogická struktuře vědění ve významu porozumění příčinám, a ne vědění jakožto zdání či mínění.

Mýtus je metaforou, která nám umožňuje dojít pochopení. Jde o vyjádření něčeho abstraktního něčím konkrétnějším, obrazným. To je přeci zřetelný návod na výchovu vůbec. Studium Platónova myšlení nás tak může uvádět do nevídaných sfér představivosti, ale podíváme-li se na věci znovu, jinak, s odstupem, vidíme a cítíme tam cosi velmi prostého a jednoduchého. Aby žáci znali Sókratovo *vím, že nic nevím* nestačí. Musejí tomu především rozumět. Rozumět tomu, že přeci musíme nejprve vědět, že nevíme, abychom to, co nevíme, hledali.

Tak to najdeme i v dialogu Menón. Podstata mýtu anamnése je vzpomenout si na to, že jsme vůbec zapomněli a poté se hledáním rozpomenout na to co jsme zapomněli.

Platónská výchova je proces očištění (katharsis) od světa smyslů. Jde o náročný

24 PLOTÍNOS, *O sebepoznání*. Praha: Oikoymenh, 2014, s. 48.

25 PLATÓN, *Euthydemos, Menón*. Praha: Oikoymenh 2000, str. 81.

proces projití *chórismem*, spatření slunce – ideje idejí. Poznávat znamená navracet se odkud jsme vyšli. Tedy z této nejvyšší ideje dobra a krásy. A tím, neboť jsme tam již byli, je tato cesta uskutečňována rozpomínáním.

3.3 Velký řetězec bytí

Podstatným rysem věčné filosofie je takzvaný „velký řetězec bytí“. Tato představa říká, že realita nemá pouze jeden rozměr, ale je složena z několika odlišných, ale vzájemně propojených dimenzí. Znamená to, že projevený svět se skládá z různých stupňů či úrovní, přičemž ty nejnižší a nejhlubší jsou nejméně vědomé a stupně nejvyšší naopak vědomé nejvíce. Jedná se tedy o představu kontinua bytí, které se nejčastěji popisuje jako hmota na jednom konci spektra a duch či božství na konci druhém. Tato představa se v evropském myšlení objevuje již od antiky, kdy různou míru bytí přisuzovali jsoucnům tohoto světa zakladatelé filosofického myšlení Platón a Aristoteles. Jisté seřazení dimenze bytí chápal Platón na základě individuální míry reality. Jednoduše řečeno: některá jsoucna mají více a jiná méně bytí. U Aristotela takovéto rozdělení bylo seřazeno na základě individuální míry skutečnosti.

Občas se velký řetězec bytí vysvětluje pouze se třemi základními stupni; jako mysl, hmota a duch. Některé jiné verze tohoto popisu zohledňují úrovní pět; hmota, tělo, mysl, duše a duch.

3.4 Dějiny lidstva

Dle Karla Jasperse mají dějiny čtyři hlavní významné předěly.²⁶ Tím prvním je vznik jazyků, vynalezení nástrojů a zažehnutí a používání ohně, což se nám z historického hlediska nikdy nepodaří konkrétněji datovat a popsat. Proto je toto období Jaspersem příznačně označeno jako prométheovský věk. Druhým předělovým obdobím dějin jsou starověké říše Egypta, Mezopotámie, Indie a Číny vzniklé mezi pátým a třetím tisíciletím před Kristem. Třetím je pak období mezi lety 800 až 200 před Kristem, konkrétněji kolem roku 500, kdy vznikli v Indii, Číně, Persii, Palestině a Řecku filosoficko-náboženské základy, na kterých lidstvo spočívá do dnešních dnů.

26 JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikymenh, 1996, s.14.

Jako čtvrtý předěl pak Jaspers uvádí vědo-technický věk, který se v Evropě dere na povrch od konce středověku a který zažívá svůj vzestup především v posledních dvou stoletích.

Právě třetí období je z hlediska věčné filosofie klíčové, neboť tato doba se také často označuje jako “doba osová”, ve které se nachází ona osa dějin jako důležitý a určující prvek pro všechny národy evropské i asijské. V této době vznikly základní směry čínské filosofie, v Indii byly sepsány Upanišady, v Íránu hlásal Zarathustra, v Palestině se objevili proroci Eliáš a Izajáš, v této době žili a působili Konfucius, Laotzi a Budha na Východě a v antickém Řecku žili Homér, Hérakleitos, Platón a další.

3.5 Doba osová

Doba osová či osa světových dějin je úběžníkem ve kterém končí mýtický věk a poprvé se objevuje filosofie jako taková. Mýtus dospívá ke svému konci vytlačen či přetvořen racionalitou. Tak se zrodila filosofie a tak se přechází od mýtu k logu. Mýtus sám byl vlastně návodem na dobrý život a také konkrétní formou odpovědi, zatímco filosofie je v podstatě otázkou vycházející z údivu, jak to známe z Platónova dialogu Theaitétos. Dle Jasperse si lidé v čase doby osově začínají uvědomovat dějiny a přejí si být jejich aktivními tvůrci.

„Poprvé se objevují filosofové. Lidé jakožto jednotlivci se odvážili opřít sami o sebe. Poustevníci a putující myslitelé v Číně, asketové v Indii, filosofové v Řecku, proroci v Izraeli, ti všichni náleží k sobě, jakkoli se od sebe liší vírou, myšlenkovými obsahy, vnitřním postojem. Člověk byl s to se vnitřně postavit proti celému světu. Odkryl v sobě původ, z něhož se pozvedl nad sebe sama i svět.”²⁷

Je-li věčná filosofie charakterizována jako zlatá nit, jejíž první stopy nacházíme ve všech dávných učeních lidstva na všech místech světa a ve všech náboženstvích, mohla by jejím počátkem být právě doba osová? Dalo by se tak hovořit o jakémsi potvrzení philosophie perennis? A jaký je v Jaspersově podání cíl dějin? *„Co je třeba formálně určit, není konečný cíl dějin, nýbrž cíl, který by sám byl podmínkou dosažení*

27 JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 70.

nejvyšších možností lidství: jednota lidstva.”²⁸ Je-li myšlenka věčné filosofie představou nejvyššího faktoru, jakožto základní pravdy nejrůznějších systémů myšlení, tedy jednoty dílčích myšlenkových systémů, můžeme na výše položené otázky odpovědět kladně.

3.6 Mezikulturní dialog

Rozumí Západ Východu a naopak Východ Západu? Rozumíme si? Můžeme jako členi své vlastní kultury rozumět kulturám jiným? To je jedna z podstatných otázek antropologie. Etnologické, etnografické, antropologické či sociologické otázky o poznávání a vzájemném ovlivňování jednotlivých lidských kultur a společností, kterým se s nástupem moderní vědy věnovala řada teoretiků, jsou základními otázkami filosofickými.

Tyto otázky jsou i podstatou knihy Edwarda W. Saida *Orientalismus, západní koncepce Orientu*²⁹. Hledáme v realitě to, co jsme zvyklí vidět doma? Kdo nám dá jednoznačnou odpověď na tuto základní antropologickou otázku? Said říká, že díky paralelám, které nacházíme mezi kulturou poznávanou a kulturou naší, kulturou poznávajících, provádíme myšlenkovou zkratku a vidíme druhé skrz vlastní rozvrh světa. Díky tomu pak nepoznáváme jiné fenomény dané kultury, které mohou být pro poznání konkrétní společnosti důležitější. Said by zřejmě neřekl, že poznáváme špatně. Ale určitě by se ve spektru širší odpovědi klonil spíše k tomu, že poznáme dost zkresleně. A to v těch velkých, důležitých vědeckých tématech člověka, lidstva, kultury. Zároveň, to v jeho podání, ani neznamená, že by celý orientalismus byl špatně a že jsme ničemu neporozuměli, ale že existují rysy orientalistické vědy, které nám dopomohly, abychom Orient chápali jako méněcenný či nedokonalý. Orient je pak neprávem oproti naší civilizaci vnímán jako podřadný. Což má v důsledku velký dopad v předávání hodnot dalším generacím. Shodneme-li se na tom, že jsou různá „myšlení“ v lidstvu skutečně přítomna, a že každý vědecký text je pouze snahou o přiblížení daného tématu jedním konkrétním vědcem, tak si ani nemůžeme nárokovat, že něco

28 Tamtéž, s. 73.

29 SAID, E.W. *Orientalismus; Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka 2008.

poznáme „správně“. Poznání je vždy subjektivní a my vždy můžeme stát znovu před otázkou, jak tomu vlastně s naším poznáním je.

4 Čas, věčnost, jednota a mnohost, kategorie související s věčnou filosofií

4.1 Čas

Čas tvoří jedno ze základních témat dějin filosofie a problematiky bytí vůbec. Nejenže je s bytím úzce provázaný, ale tím, že určuje i samotnou ontologickou diferenci, může být chápán jako synonymum bytí. Čas je, jako i jiné základní kategorie, filosofickým problémem již od vzniku filosofie jako takové. Velmi vystihující přehled problematiky času ve filosofii nalezneme například v *Úvodu do současné filosofie* Miroslava Petříčka.³⁰ My však postoupíme o kus dále a řekneme si o čase jeho základní vymezení. Klasická definice času nám říká, že čas existuje pouze tím, že člověk zpřítomňuje minulé ve vzpomínce a budoucí v očekávání.

Žijeme ve světě, který se zdá být neustálým sledem událostí. Od rána do večera, jedna událost za druhou. Od jízdy v dopravním prostředku, výkonu práce, stolování, nákupy, odpočinek. Jakoby od jedné věci k druhé. Filosofie a obzvláště její mystičtější stoupenci však hovoří zcela jinými slovy. Věčná filosofie hovoří o takzvaném *bezčasém nyní Božího ducha*³¹. Slovy Boëtiovými: „*Jelikož Bůh je stále současně ve věčném a přítomném stavu, jeho poznání, přesahující pojem času, zůstává v jeho prosté přítomnosti, chápe nekonečno minulosti i toho, co přijde, a pohlíží na všechny věci jako na akt uskutečnění.*“³²

Myšlenka *věčného nyní* nám zde souzní s Platónovou naukou o idejích. Vytváří představu jakési matrice, kde je vše uloženo, odkud pocházíme a kam zas směřujeme. Právě od Platónových dialogů *Theaitétos* a *Parmenidés* je čas jednou ze základních otázek filosofie. Zásadním dílem dějin filosofie k tématu času je však Aristotelova *Fysika*. V tomto díle je čas Aristotelem popsán jako stálost pomíjení, čímž se vydal vstříc nelehkému popisu zvláštní povahy času. Pro úplnost uvedme Aristotelův citát:

30 PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové 1997, str. 34.

31 HUXLEY, A. *Věčná filosofie*. Praha: Onyx 2002, str. 163.

32 BOËTIUS *Filosofie utěšitelka*. Olomouc: Votobia 1995, str. 209.

„ ... čas je toto: odpočítávání pohybu z hlediska dříve – později ”³³ Tak je čas od dob antiky chápán jako skutečnost změny bezprostředně provázaná s pohybem. Aristotelský čas je tak číslem pohybu. Tak ve svém plynutí za ním zůstává minulé jako jednou proběhlé, a člověka staví do rozvrhování budoucího. O tom, že existuje i jiná časovost než pouze ta aristotelská, zevrubně hovoří například kniha Anny Hogenové *Čas jako problém*. „Ale ve hře je časovost nearistotelská, která není číslem pohybu. Jde o časovost, která není představou linie dalších a dalších „ted“, která se postupně stávají minulostí. Podstatná minulost proniká do našich rozvrhů budoucnosti.”³⁴ Zde se nejedná pouze o pochopení času jako stálosti pomíjení a trvání, naopak o překročení nejběžnější představy, kde trvání znamená představu prázdného vnějšku jsoucen a jejich nekonečného plynutí.

Čas je přesto těžko uchopitelný fenomén. Ať už je však naše bytí čímkoli, jsme hluboce časovými bytostmi. Naše existence je proniknuta a obklopena časem. Na vlastní kůži zažíváme naléhavost našeho pobytu v čase. Zrození samo je tímto vržením do proudu času. Ten pak námi proudí, jak se mu chce, a my nejsme schopni znát jeho pravou rychlost. Každým okamžikem se blížíme své fyzické smrti. Přesto z jistého úhlu pohledu čas není. Nyní je stále nyní, minulé se za normálního stavu vědomí nevrací, budoucí zde stále ještě není. Čas je pro člověka stálé a současné vznikání a zanikání. Tím, co úvahy o čase vůbec umožňuje a dává jim vzniknout, je vědomí smrti. Aniž bychom si to plně uvědomovali, není tážení se po čase bez vědomí smrti vůbec možné. Podstatnou vlastností času tak je to, že čas je silnější než člověk. Čas nás přemůže, a právě tím může vyvstat domněnka, že právě čas je tím nejzjevnějším projevem božského.

„Každý v nitru ví, že kosmos a smrt patří k sobě, že jedno nemůže existovat bez druhého. Kosmos, čas a smrt: to je stále přítomná triáda jako pozadí a podklad naší existence.”³⁵ Přestože čas není jsoucnem, které bychom po běžném způsobu někde ve světě našli, cítíme a dokonce i víme jak moc a jak hluboce je čas s naší existencí

33 ARISTOTELES, *Fysika*, IV. Praha: Rezek 1996, str. 220.

34 HOGENOVÁ, A. *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2011, str. 8.

35 KIRCHHOFF, J. *Jinosvět*. Praha: Dybbuk 2008, str. 165.

provázán. Tuto provázanost snad dostatečně podtrhl výše uvedený citát Jochena Kirchhoffa.

4.2 Věčnost

Věčností rozumíme trvání nebo sebe-identitu nějakého bytí, které vylučuje počátek a konec. Stejně tak se s pojmem věčnosti vylučuje jakákoliv změna a postup. Například Boëtius říká, že „*věčnost je své plnosti stále přítomným úplným vlastněním neomezeného života*”³⁶. Věčnost dle zastánců filosofie perennis může přináležet pouze Bohu. Jenom Bůh může být současný všem časům a věcem, to protože je sám zachovává. Určité časové rozdíly, které jako lidé o konání Boha zaznamenáváme, vypovídají pouze o vznikaní jsoucen skrze něj. Z pohledu věčné filosofie je však podstatné pochopení samé moudrosti jako něčeho odvěkého, co je s lidstvem spojeno od jeho počátku. Tato moudrost tak díky své odvěkosti dostala ono přízvisko *věčná*.

4.3 Jednota a mnohost

Filosofie je s tématem jednoty a mnohosti spojena od svého počátku. Neboť filosofie jako taková je vědou o celku. Celek je tedy to, oč ve filosofii jde především. Dle Hogenové se dá celek popsat těmito slovy: „*Celek spojuje jednotlivosti tak, že ač jsou mnohostí, přece tvoří jednoduchou jednotu, již se ujímá Areté v lidském myšlení a konání. Celek neruší kolotání živlů v jejich obludné trojúhelníkové mnohosti. Celek neruší Leibnizův absolutní rozdíl každé monády. Celek ponechává rozdílnost a přesto je jednotící jednoduchostí. O tomto Celku věděl Hérakleitos, vědí o něm matematici s objevem fraktální geometrie, ví o něm teorie fyziky z pozic Davida Böhma, F. Capry atd atd. Každé zacílené myšlení je zároveň tímto cílem omezené a zbytek nemyšleného k tomu patří jako nevnímané pozadí umožňující vyvstání dané cílovosti.*”³⁷

36 BOËTIUS *Filosofie utěšitelka*. Olomouc: Votobia 1995, str. 159.

37 HOGENOVÁ, A. *Areté základ olympijské filozofie*. Praha: Karolinum 2001, s. 71.

5 Myšlenka smíření jednotlivých náboženství v různých tradicích a dílech několika myslitelů

5.1 Východní filosoficko-náboženské systémy

Buddhistická a hinduistická pojetí věčné filosofie vidí v samé existenci lidského života pád do hříchu. Tento pád je chápán jako přechod z jednoty duchovní podstaty do mnohosti časného života. Sama mnohost časného života je provázena a nevyhnutelně spojena s existencí zla a utrpení, tak jak to známe z učení Sidharty Ghótamovce – Buddhy: „*Mysl hoří, myšlenky hoří. Vědomí myslí a dojmy, které mysl získává, a pocity, které vznikají z dojmů, které mysl přijímá – to obojí hoří. A jakým ohněm hoří? Ohněm chtivosti, ohněm hněvu, ohněm zaslepenosti. Ve zrodu, stárí a smrti, ve smutku a nářku, v bídě a zármutku a zoufalství se spalují.*“³⁸ Ovšem nevyhnutelné utrpení a zlo je pro člověka tím větší, čím více je člověk upřen na individuální já. Čím více je upřen na božský prazáklad, čím více upíná pozornost k božskému, tím je dopad zla a utrpení menší.

Absolutno, neměnná a věčná podstata stvořeného světa, je ze své podstaty nepoznatelná. O vlastním lidském „já“ duchovní tradice Východu nepochybují. Jeho základní vlastností ovšem je, že jeho pravá podstata se zastírá, ztrácí se ze zřetele, ve chvíli, kdy člověk ztrácí kontakt s celkem. Absolutno dle zákona karmy vytváří, vymýšlí a oživuje vše, co má tvar, tedy vše co jest. K původní ideji „já“ přistupuje idea „moje“, „tvoje“, „naše“, „vaše“, což je první krok z jednoty do mnohosti, k vytvoření pocitu oddělenosti a tím ztrátě univerzálnosti. Toto oddělení je však jen zdánlivé. Univerzální absolutno je, dle myšlenkových tradic Východu, nedělitelné. Ve skutečnosti je univerzální jáství, jež se nám zdá být oddělené, jednotné s celkem všeho stvořeného. Konfucianisté mluví o dvou principech: *li* a *čchi*. *Li* je chápáno jako vnitřní zákon všech věcí. Je jen jeden, ale projevuje se odlišně v závislosti na úrovni vývoje hmoty *čchi*, které se dá vysvětlovat jako jakási prvotní matérie, a která může existovat

38 HUXLEY, A. *Věčná filozofie*. Praha: Onyx 2002, str. 158.

jen v jednotě s *li*. *Li* je svým způsobem abstraktní zákon, řád, základ a projevuje se individuálně v jednotlivých věcech. Celé universum je proniknuto harmonií, všudypřítomnou, imanentní silou, zákonem, řádem – *tao* – a univerzální pohyb způsobují dvě síly – *jin* a *jang*. V tomto je konfucánství inspirováno a propojeno s taoismem. Věčná filosofie, která zdůrazňuje naprostou závislost člověka na Bohu, je zastoupena v indických svatých písmech *šruti* a *smrti*, ve filosofii upanišad, rozvinutá v *Bhagadvadgítě* stejně jako u pozdějších východních myslitelů a komentátorů náboženských textů. Především upanišady bývají obecně považovány za klenot a vrchol duchovního a filosofického písemnictví. Svou existencí završují učení indických véd. Huxley ve své antologii hojně využívá citátů Šankary, autora klasických taoistických spisů Čuang-c'ho z přelomu čtvrtého a třetího století před Kristem.

Vzájemné prolínání myšlenkových světů Východu a Západu se dá sledovat v dějinách především v době zintenzivnění evropsko - asijských vztahů, tedy v novověku. Nemůžeme však říci, že by doby starší byli o mezikulturní výměnu naprosto ochuzeni. O východním smýšlení si svůj obrázek mohla udělat výprava Marca Pola ze 13. století. Jen to nemůžeme podložit toliko prameny, jako s přibývajícím časem v době novověku.

Jedním z bedlivých studentů čínské filosofie byl G.W. Leibniz, který rozpoznal, že v konfuciánské filosofii se objevuje pojetí *li* jako zákona, nejvyššího rozumu, určité kategorie vztahující se k absolutnímu bytí, a zároveň *li* vztahující se k jednotlivinám. A tak může být *li* chápána jako rozum, entelechie, duchovní bytost všeobecně, vybavenou vjemem a aktivitou. V tom právě německý myslitel viděl *li* podobnou svému učení o monádách (*li* vztahující se k jednotlivinám). Vztah *li* jako „nejvyššího rozumu“ k *li* jako entelechiím je totožný se vztahem boha ke stvořeným monádám; *jin* – *jang* interpretuje jako pasivní a aktivní sílu, díky níž každá monáda obsahuje svou vlastní minulost a budoucnost zároveň, čímž je zajištěna nepřetržitost, kontinuita vývoje přírody. Dle A. Zemlinera právě Leibniz pronikl nejhluběji k podstatě východních filosofii.³⁹

39 ZEMPLINER, A. *Čínská filosofie v novověké evropské filosofii*. Praha: Academia, 1996.

5.2 Islámský sufismus

5.2.1 Původ a dějiny islámské civilizace

Domnívám se, že zvláště v čase celosvětového napětí, kdy denně slýcháme o nekončících příkladech strašlivého násilí a bezpráví, budícího celkovou nedůvěru mezi kulturami a národy, je velmi důležité připomínat spíše to, co naši kulturu s islámem spojuje, než čím jsou mezi sebou vzájemně vymezeny. Domníváme se, že koncept věčné filosofie/pradávné moudrosti může být velmi plodným prostředkem nejen v pedagogice, pomáhajícím překlenovat rozdíly mezi různými tradicemi, a také vzájemnou nedůvěru hraničící až s nenávisť, s jakou se můžeme denně setkávat ve sdělovacích prostředcích. V dalším textu se pokusím ukázat, že idea pradávnej moudrosti je nejen nesmírně zajímavým a nosným filosofickým konceptem, pomáhajícím porozumět různým kulturám, ale může být i velmi nosnou myšlenkou pro společenské státoprávní uspořádání, jak v minulosti ukázala například islámská civilizace. Oproti současnému (mediálnímu) obrazu nám pohled do historie této civilizace a dějin islámského myšlení může ukázat, že tato byla překvapivě synkretická, tolerantní a tvůrčím způsobem navazující na starší tradice a duchovní zkušenosti.

Pro některé čtenáře může být překvapivé zjištění, že s konceptem věčné moudrosti pracuje svým originál způsobem nejen Ježíš Nazaretský (odvoláváním se na tradici a moudrost starozákonních mudrců a proroků, „Nepřišel jsem Zákon zrušit, ale naplnit“⁴⁰), ale i Prorok Mohamed. Podívejme se nyní blíže na jedinečný přínos islámu směrem k budování mezikulturní sounáležitosti, který je v dnešním pokřiveném mediálním obrazu islámu zcela přehlížen.

Prorok Mohamed ve své náboženské reformě původně nepřišel s novým náboženstvím, ale považoval se za pokračovatele proroků známých ze Starého zákona a Ježíše Nazaretského a také před islámských arabských monoteistických mudrců (hanífů, za prvního z nich je podle Koránu považován Abrahám, jemu je také

40 Evangelium podle Matouše (5:17)

připisováno vybudování svatyně Kaaby). Muslimem je podle Koránu každý člověk oddaný Boží vůli, za prvního muslima je přirozeně považován praotec Adam. Mohamed tedy vlastně podle svého pojetí jen zvěstoval ostatním dávné vědění, které bylo během věků pozapomenuto, židé a křesťané jej částečně svévolně změnili, částečně pozapomněli. Arabské kmeny naproti tomu upadly do polyteismu (typické bylo uctívání tři bohyně Al-Lát, Al-Uzzá a Manát) a náboženské lhostejnosti⁴¹. Mnohé kapitoly Koránu zmiňují jen různé odkazy, připomínající např. starozákonní příběhy a blíže je nerozvádějí, jejich všeobecná znalost byla zřejmě u čtenářů a posluchačů předpokládána. Korán je tedy spíše něčím jako připomenutím a utvrzením dávné moudrosti⁴², než nástroj převratné reformy (i když pochopitelně mnoho nového obsahuje a příchod islámu skutečnou náboženskou reformu způsobil).

Mohamed, prorok, náboženský reformátor a státník dokázal velmi tvůrčím a účinným způsobem navázat na starší monoteistická náboženství (judaismus a křesťanství) a obohatit je o vlastní hluboké duchovní zkušenosti (podle víry muslimů je Mohamed jen zapisovatel vizí, seslaných od Boha, zprostředkovaných archandělem Gabrielem) a vytvořit přitom svébytný a obsáhlý duchovní systém. Dokázal do něj také účinně začlenit prvky místních polyteistických náboženství - svatyně Kaaba s černým meteoritem byla připsána praotci Abrahámovi, v symbolice islámu můžeme vidět odkazy na astrologické kultury.⁴³

Islámská civilizace se, přes svou někdy velmi agresivní expanzivnost, ukázala být zejména v prvních staletích velmi tolerantní, tvůrčí a úspěšnou. Židovské a křesťanské komunity byly prohlášeny za tzv. lid knihy, zpravidla nebyly nuceny přestoupit k islámu a dostávalo se jim pod podmínkou placení zvláštní daně státní ochrany, např. v Egyptě dodnes tvoří křesťané téměř 10% populace (modelem pro toto chování je Mohamedovo chování po dobytí židovské osady Chaibar, popsané v Koránu). V mnohých oblastech Blízkého východu a severní Afriky tvořily stále mnoho staletí křesťané většinu obyvatelstva (minimálně do doby křížových výprav),

41 KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty Islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003.

42 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 63.

43 KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty Islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003.

muslimové jen tvořily vládnoucí a vojenskou vrstvu. Velmi rychlé dobytí byzantských provincií v severní Africe a v oblasti Sýrie bylo zřejmě umožněno díky spolupráci s místním křesťanským obyvatelstvem, které dávalo přednost nadvládě islámu před útlakem striktně ortodoxní byzantské církve⁴⁴ (něco podobného se zřejmě v pozdním středověku zopakovalo v Bosně po jejím dobytí Turky⁴⁵). Náboženská mapa křesťanského Blízkého východu byla až do začátku dvacátého století velmi složitá, jednotlivé církve na sebe velmi nevražily i pod arabskou a tureckou nadvládou a předchozí byzantská říše byla k jiným než ortodoxním křesťanům často velmi netolerantní. Po vytvoření Arabské říše a později Osmanské říše zavládl na mnoho staletí na Blízkém východě dlouhodobý mír. Nejruznější vyznání žila pod vládou a ochranou islámu často až do dnešní doby, kdy jsme svědky velmi násilných náboženských a etnických změn.⁴⁶

Muslimští učenci se navíc brzy seznámili se spisy antických učenců a filosofů, hojně je překládali do arabštiny a brzy sami dosáhli ohromujících úspěchů ve filosofii, matematice, zemědělství, architektuře, astronomii, zoologii a lékařství, a také např. v poezii. Díky Arabům se s díly mnoha antických filosofů také seznamovala západní Evropa (jejíž spojení s Byzancí bylo stále menší, na západě také bylo jen málo vzdělanců ovládajících řecký jazyk).⁴⁷ Příkladem za všechny by mohl být objev základů ekologie a zřejmě i přírodního výběru učencem Al-Jahizem z Basry (776-868)⁴⁸. Vzdělaností, náboženskou tolerancí i ekonomickou vyspělostí byl zejména proslulý tzv. Córdobašský chalífát na území Pyrenejského poloostrova s vynikající úrovní vědy i státní správy, který v mnoha oblastech dalece přesahoval úroveň tehdejší západní Evropy.⁴⁹

44 ZÁSTĚROVÁ, B. a kol. *Dějiny Byzance*. Praha: Academia, 1992, str. 52.

45 WEITHMANN, M. *2000 let mezi východem a západem*. Praha: Vyšehrad, 1996, str. 152.

46 ŘOUTIL, M. a kol. *Katastrofa křesťanů*. Červený kostelec: Pavel Mervart, 2017.

47 LEWIS, B. *Dějiny Blízkého východu*. Praha: Lidové noviny, 2002.

48 *Al-Jahiz* [online]. Poslední aktualizace 29. března 2017 [cit. 1. 6. 2017]. Dostupné z :

<<https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Jahiz>>.

49 CHALUPA, J. *Dějiny Španělska*. Praha: Lidové noviny, 2017.

Podobně na tradici relativně tolerantní říše, přebírající hojně i z jiných tradic a pružně je přetvářející, navázali i osmanští Turci při budování své veleříše od 14. století. Osmanská říše později v době své největší slávy a rozmachu sahala od severních Uher až pod Perský záliv a v jejím rámci žilo nespočet národnostních, jazykových i náboženských skupin. Říše nejen dokázala spravovat obrovské oblasti Blízkého východu, ale díky ní zavládl na Balkánském poloostrově na několik staletí mír a relativní hospodářský rozkvět.⁵⁰ Při dobývání poloostrova dávalo místní obyvatelstvo rozhodně přednost solidní osmanské správě a jednotnému právnímu systému před útlakem mnoha místních despotických vladařů, válčících navíc neustále mezi sebou navzájem. Masové dobrovolné konverze obyvatel Bosny k islámu jsou někdy vysvětlovány tím, že původním náboženstvím obyvatel nebyla oficiální forma pravoslavného ani římsko katolického křesťanství, ale tzv. bogomilství. Bogomilové tak dost možná přijali islám jen částečně a pod jeho rouškou dál praktikovali mnoho svých vlastních tradic.⁵¹ Hojné rozšíření islámské mystiky v Bosně až do dnešních dnů by tomu mohlo napovídat.

Podobně dávali křesťané na území stále se zmenšující se Byzantské říše často přednost Osmanům než latinským křesťanům, nedůvěra k nim byla téměř všeobecná zejména po brutálním dobytí Konstantinopole 4. křížovou výpravou v roce 1204⁵². Jako typické heslo doby, připisované byzantskému velmoži Lukáši Notariovi, budiž připomenuto „Raději turecký turban než kardinálský klobouk“⁵³. Pravoslavný ekumenický patriarchát také sídlí v Istanbulu dodnes.

Něčeho podobného křesťanské státy ve středověku nebyly zpravidla schopny, nesnášenlivost Byzantské říše vůči jiným než ortodoxním vyznáním (monofyzitismům, nestoriánům, koptům) byla pověstná, podobně prosluli brutální netolerancí i latinští

50 KREISER, K., NEUMANN, CH. *Dějiny Turecka*. Praha: Lidové noviny, 2010, str. 54.

51 WEITHMANN, M. *2000 let mezi východem a západem*. Praha: Vyšehrad, 1996.

52 BEDNÁŘOVÁ, A. *Nečekaný pád Konstantinopole do rukou křížáků a jeho odraz v literatuře*. IN:

Parrésia- revue pro východní křesťanství, roč. 8, 2014, str. 531.

53 SV. EFEZSKÝ, M. In: Syllogické kapitoly proti latiníkům [online]. 2014 [cit. 2016-12-19].

Dostupné z : <www.ortodoxia.cz/theolog/marek_sy.htm>.

křesťané, zvláště v období křížových výprav na Blízký východ, které byly konečnou zkárou mnoha křesťanských komunit, žijících na území nově vzniklých křížáckých států už od starověku.⁵⁴ Pod ochranu osmanských sultánů prchali nejen židé z křesťanského Španělska po pádu posledního muslimského emirátu na Pyrenejském poloostrově (Granady), ale i pravoslavní křesťané z oblastí ovládaných Benátskou republikou. Turci také projevíli značnou toleranci v Uhrách (i zde byla osmanská správa značným pokrokem oproti neustálými krizemi a povstání zmítanému Uherskému království), kde pod jejich panstvím vedle sebe koexistovalo římsko-katolické křesťanství spolu s množstvím různých protestantských denominací.⁵⁵ Jako smutný příklad netolerance latinského Západu můžeme uvést historickou epizodu z počátků kolonizace Indie, kdy portugalsí misionáři a vojáci ve městě Goa, poté co se zde setkali se starobylými křesťanskými komunitami, odvolávajícími se na působení apoštola Tomáše, je vystavili tvrdé represi, která v zdaleka předčila předchozí nekřesťanské vlády.⁵⁶

Značnou pluralitou se těšil i přístup k islámskému právu (šaría), kdy mnozí vladaři přímo podporovali 4 hlavní výkladové školy – hanafijskou, málikovskou, hanbalovskou a šafiovskou (např. Chalífa al-Mustansir v Bagdádu, také egyptští mamelučtí sultáni), které tak mohly v míru i spolupráci koexistovat. V Osmanské říši tato koexistence dále přetrvávala. Právo šaría během staletí netvořilo rigidní strukturu (tak jako se dnes snaží celý svět přesvědčit různé extremistické skupiny), ale pružnou strukturu, schopnou reagovat na aktuální společenské problémy.⁵⁷

Osmanská říše si bohužel svoje tolerantní a poměrně pluralitní státní zřízení (obyvatelstvo bylo organizováno do tzv. miletu podle náboženského vyznání – Řecko-orthodoxního, arménského, židovského a muslimského) postupem času neudržela a zvláště v druhé půli 19. století a na začátku 20. století provázal její rozpad, způsobený mimo jiné silícím nacionalismem. Ten způsobil i řadu masakrů křesťanského (i

54 LEWIS, B. *Dějiny Blízkého východu*. Praha: Lidové noviny, 2000.

55 WEITHMANN, M. *2000 let mezi východem a západem*. Praha: Vyšehrad, 1996. str. 130.

56 FILIPSKÝ, J. a kolektiv *Dějiny Indie*. Praha: Lidové noviny, 2002, str. 203.

57 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 118.

muslimského) obyvatelstva, někdy byly přímo řízeny státní mocí, neblaze proslulá je zejména genocida křesťanského obyvatelstva (zejména Arménů) ve východních provinciích Osmanské říše v letech 1915-1921.⁵⁸ Těmito pogromy se zcela změnilo etnické složení obyvatel dnešního Turecka.⁵⁹

5.2.2 Vývoj sufismu a jeho vztah k jiným tradicím

Schopnost tolerance, plurality a rozvíjení odkazu jiných tradic je v islámu velmi dobře ztělesněna v mystickém hnutí sufismu (arabsky *tasawwuf*), které provází „oficiální“ verzi islámu už od jeho počátků. Různými vládnoucími režimy byl sufismus potlačován i trpěn, osmanští sultáni jej zpravidla přímo podporovali, mystická škola beктаšíja byla úzce spjata s oddíly janičářů, kteří tvořily páteř osmanské armády. Sufismus byl naopak pronásledován ve státě Almohádů či v mahdístickém Súdánu v 19. Století. V dnešní době jej silně kritizuje hanbalovská právní škola a obecně puritánský a přísný wahhábismus s centrem v Saudské Arábii⁶⁰.

Filosofie tohoto hnutí se v mnohém velmi podobá evropským zastáncům pradávnejší moudrosti/věčné filosofie, proto stojí za to jí zde více přiblížit. V sufismu je kladen velký důraz na osobní zbožnost a mystickou zkušenost setkání lidského srdce s Bohem (a rozplynutí se v něm), na rozdíl od často velmi přísné islámské ortodoxie i práva a místo dodržování práva a vnějších rituálů je zdůrazňována láska jako jediná cesta k Bohu. Není proto divu, že mnoho súfijů bylo za svého života pronásledováno a dokonce popraveno, jejich duchovní zkušenost se totiž nezřídka dostává do konfliktu s rigidní ortodoxií, je však o to zajímavější, že v ní můžeme rozpoznat prvky společné mnoha jiným duchovním tradicím, od šamanských kultů přes antickou filosofii (novoplatonismus, pythagoreismus) až po hinduismus a taoismus.⁶¹

58 ŘOUTIL, M. a kol. *Katestrofa křesťanů*. Červený kostelec: Pavel Mervart, 2017.

59 GOMBÁR, E. *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Karolinum, 1999, str. 375.

60 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 164.

61 AUL, J. *Derviš na poušti*. Praha: Družstevní práce, 1937, str. 10.

V učení súfismu spatřovali minimálně od dob osvícenství evropští badatelé a cestovatelé prvky křesťanství i jiných duchovních tradic, někteří dokonce mluvili o sufismu jako o pokřtěném islámu.⁶² S pravoslavným křesťanstvím pojí sufismus mimo jiné i praxe neustálého opakování Boha a jeho připomínání ji (což v pravoslavném křesťanství nahrazuje Ježíšova modlitba: „Pane Ježíši Kriste, synu Boží, smiluj se nade mnou, hříšným.“). U sufijů je také oceňována – podobně jako v pravoslavném křesťanství - jurodivost, „bláznění“ může být přímou cestou k Bohu.⁶³ Prohlížíme-li si například fotky sufijů z počátku 20. století z města Samarkandu, nemůže se skutečně ubránit dojem, že vyfocení mystici by byli v dnešní době považováni za psychicky velmi nestandardní až bláznivé jedince. S křesťany súfije také spojuje důraz na všezahrnující Boží lásku, důležitost čistoty srdce a svědomí každého jednotlivce a také přísná postní pravidla některých řádů (např. Chalwatíja, známá až čtyřiceti denními posty⁶⁴). Novoplatónské vlivy můžeme jasně rozpoznat např. v učení Abú Alího ibn Síná (Avicenny), známého také jako autora lékařských knih (např. Lékařský kánon), rozvíjejícího odkaz Plótina, podle nějž z Boha postupně emanuje stvoření v mnoha vrstvách, přičemž hmotný svět patří k nejnižším. Boha lze dosáhnout ponořením do vlastní duše a překonáním tělesnosti a smyslovosti, podle některých novoplatoniků je totiž duše jakoby uvězněna v nízké hmotě. Novoplatónské vlivy zaznívají zejména v šiitské větvi islámu, jíž byl ovlivněn i Avicenna.⁶⁵ Učení gnoze se zase ozývá v Suhrawardího tezi o božské jiskře v každém člověku a o cestě každého jedince bez potřeby autorit, za jedinou autoritu může být považována přímá duchovní zkušenost každého člověka.⁶⁶ Za ozvěny buddhismu je mnoha badateli považován důraz na dosažení blaženého stavu pomocí vyvanutí vlastního já. K dalším prvkům patří např. používání modlitebního růžence a častá symbolika lotosu, příběh duchovního obrácení a života Ibrahíma ibn Adhama z 8. století, který se zřekl světského života a radostí v knížecím paláci a zvolil si hledání vyšší radosti v odříkání, velmi připomíná život

62 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 22.

63 IVANOV, S. I. *Blázní pro Krista*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, str. 286.

64 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 166.

65 Tamtéž, str. 154.

66 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 101.

Sidhárty Buddha.⁶⁷ S taoismem pojí súfismus důraz na jemnou a vytrvalou sílu a odevzdání se do vůle Vyšší moci.⁶⁸

Počátky súfismus můžeme hledat už u prvních muslimských asketů a vizionářů, inspirovaných velmi pravděpodobně i tradicí křesťanských mnichů, uchylujících se do pouště a dodržujících přísné posty a duchovní cvičení. Podle súfijů byl prvním z nich již Mohammed, který se uchýloval do pustých míst a připravoval se k přijímání svých vizí, jako postní vzory slouží súfijům i příklad Mojžíše a Ježíše Nazaretského, kteří vykonali proslulé čtyřiceti denní posty. Tato činnost má věřícího odklonit od marnosti a utrpení světa a připravit jej na setkání s Bohem, díky čemuž je súfismus v určité opozice vůči oficiální doktríně, která si klade za cíl budovat co možná nejvíce spravedlivou společnost již zde na zemi.⁶⁹ K dalším vzorům slouží přísný asketa, zpytovatel své mysli a kazatel Hasan Al-Basrí (642-728), odvážně pranýřující chybné kroky vládnoucích chalífů. Jeho kázání představují první písemné památky na vyspělou formu arabské prózy. Přes kritiku panovníků nevyzýval k jejich svržení, špatný panovník je totiž trestem Božím. Člověk je také podle Al-Basrího nadán svobodnou vůlí a cesta k blaženosti vede přes odevzdání se do vůle Boží, očišťování srdce a připomínání si pekelných muk.⁷⁰

Mezi první vzory súfijů v následování lásky k Bohu a odříkání se všeho kromě lásky k Bohu (dokonce i lásky ke Kaabě a k Mohammedovi) patří mystička a duchovní vůdkyně Rábija al'-Adawíja(713-801)⁷¹ z Basry, žačka Hasana Al-Basrího, jedna z nejvíce proslulých žen v rámci islámu vůbec, přirovnávána někdy svým významem dokonce k Panně Marii. S jistotou největší mystička islámu vůbec. Je proslulá svými šokujícími výroky, že by si přála zapálit ráj a uhasit peklo, aby věřící nebyli na své cestě k Bohu hnáni touhou po slastech ráje ani strachem z pekelných trestů, ale čistou

67 Tamtéž, str. 55.

68 Tamtéž, str. 83.

69 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 165.

70 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 52.

71 Tamtéž, str. 53.

láskou. Duchovní vůdci před Rábíí mluvili spíše o přátelství s Bohem a touze po NĚm, Rábija nově začala zdůrazňovat horoucí lásku a plnou důvěru v Jeho řízení lidských věcí. Někdy bývá její život, či spíše legendy o jejím životě, připodobňován k legendám o svaté Máří Magdaléně či sv. Marii Egyptské, obě křesťanské světice prosluly jako velké kajícnice.

K hlavním cílům súfijské duchovnosti patří splynutí a sjednocení s Bohem, čímž na sebe poutají podezřívavou pozornost oficiální islámské doktríny, přísně oddělující Boha od světa. Islámská ortodoxie, zvláště hanbalovské školy, také člověku předepisuje pokorný a poslušný vztah k Bohu, nikoliv vášnivě láskyplný. Súfijští učenci se proto tuto zkušenost snažili popsat velmi opatrnými pojmy, jinak by mohli snadno upadnout v podezření z postojů podobných křesťanskému učení o Trojici a lidské i božské přirozenosti v osobě Ježíše Krista. Mluvili tedy spíše o přijetí do Boží blízkosti (wasl), než přímo o splynutí s Bohem. Proces přibližování duše k Bohu pak súfijové označují jako cesta (tariqa). Šaría bývá vnímána jako putování po cestě zákona, předepisujícího chování všem muslimům (široká cesta), na taríqu (cestu súfistů) lze nahlížet jako na úzkou cestu, zpřístupňující věřícím jedinečnou a osobní zkušenost setkání s Bohem. Súfijská bratrstva také zpravidla nebyla a nejsou organizována příliš oficiálně, spíše se jedná o setkávání skupin přátel a žáků kolem zkušeného charismatického mistra. Učení je také předáváno osobním sdílením, na rozdíl od oficiální doktríny vyučované v madrasách a kázané v mešitách.⁷²

K dalším formujícím postavám učení sufismus patří Abú Jazíd Bistámí (804-878), proslavený svými extatickými vizemi a pobuřujícími výroky, dodnes na něj vzpomínají muslimští básníci od Turecka po Indii a jeho památce je zasvěceno bezpočet poutních míst.⁷³ Díky svému učiteli Abú Alímu as-Sindí byl údajně obeznámen s učením buddhismu a hinduismu, jejichž prvky můžeme hojně nalézt v jeho vlastních výrociích. Tato ovlivněnost východní teologií se cituje zejména v souvislosti s Bistámím často zmiňovaným pojmem faná', tedy vyvanutí a rozplynutí se v Jednotě bytí, stejně jako se vnitřní atman člověka rozplývá v nejvyšší skutečnosti brahma a identifikuje se s ním.

72 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 183.

73 KROPÁČEK, L. *Sufismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 64.

Tento proces je alegoricky popsán v mystickém eposu Attára z Nishapuru (1145-1220) Ptačí sněm o cestě skupiny ptáků za legendární božským králem, kdy po mnoha útrapách dorazivší ptáci shledají, že oni všichni jsou tím králem.⁷⁴ (Toto dílo do přebásnil a do českého prostředí uvedl Petr Sís⁷⁵). Toto učení však připomíná i pravoslavnou teologickou koncepci tzv. theósis, podle níž je cílem života splynutí a ztotožnění se s Bohem, tato cesta je však zároveň nikdy nekončící proces.⁷⁶ Podle zastánců této teologie se Bůh v Kristu stal člověkem, aby se člověk stal Bohem. Toto stanovisko zastává široká plejáda pravoslavných autorů a mystiků od sv. Řehoře z Nyssy⁷⁷ přes sv. Maxima Vyznavače po sv. Řehoře Palamu, dnes tyto mystické koncepce opět získávají popularitu mezi širokým publikem věřících.⁷⁸

Ačkoliv Bistámí sám nic nenapsal, jeho žáci výroky zapisovali a díky nim se šířily dále. Bistámí tvrdil, že Ti, kdo jsou přímo ve spojení s Bohem, jsou nadřazeni muslimským teologům a vykladačům práva šaría, kteří jsou svázáni řetězem tradice, ale pravý súfí má přímé spojení s Pravdou. Své naprosté spojení s Bohem dával najevo šokujícími výkřiky „Já jsem On“, a také „Budiž mi sláva!“. Konfliktu se státní mocí se mu zřejmě podařilo dosáhnout díky tomu, že nekázal na veřejnosti a setkával se se svými příznivci v soukromí. Bistámí patří k jednomu z nejstarších známých tzv. opilých či extatických súfijů, na rozdíl od tzv. střízlivých súfijů, kteří se snažili spíše opatrně vycházet s oficiálním učením, žít v souladu s právem šaría a spíše než dosahovat extáze žít v souladu se svým svědomím.⁷⁹

Další neopomenutelnou postavou je zřejmě nejkontroverznější súfí Abú l-Mughíth al-Husajn al-Halládž (860-922), proslulými svými extatickými rouhačskými výroky i konáním zázraků, původní povoláním snad čistič bavlny (arabsky halládž).

74 ATTAR, F. *The Conference of the Birds*. London: Penguin, 1924.

75 SÍS, P. *Ptačí sněm*. Praha: Labyrint, 2011.

76 ZVELEBIL, M. *Theopoiésis a theósis: zbožštění člověka v řecké duchovní tradici*. IN: Getsemany, Dostupné z: < www.getsemany.cz/node/3191 >.

77 ŘEHOŘ Z NYSSY. *Stvoření člověka*. Praha: Oikoymenh, 2013.

78 MEYENDORFF, J. *Svatý Gregor Palamas a pravoslavná mystika*. Trnava: Prešovská univerzita, 2010.

79 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 169.

Mnohými je jeho život a učení připodobňováno k působení Ježíše Krista. K jeho neznámějším výrokům patří „Já jsem Pravda“, připomínající Kristovo: „Já jsem cesta a pravda a život“. Také tvrdil, že pout' do Mekky není nutné vykonávat fyzicky, ale lepší je vykonat ji v srdci, případně nahradit nějakými dobrými skutky. Podobně jako se Ježíš Kristus vypravil do Jeruzaléma, šel al-Halládž dobrovolně do Bagdádu utkat se se svými protivníky a byl tam krutě mučen a ukřižován. Svým vystupováním proti sobě popudil státní moc, znalce šariatského práva i mnoho jiných súfijů, kteří chtěli jejich učení uchovat jako elitní nauku pro úzkou skupinu příznivců a popuzovalo je al-Halládžovo šíření své nauky mezi široké vrstvy obyvatelstva.⁸⁰ Tvrdil také, že existuje nestvořený Boží duch, s nímž může světec vejít do živého kontaktu a být jím naplněn a tento Duch může skrze světce mluvit. To velmi připomíná křesťanské učení o svatém Duchu jako jedné z osob Nejsvětější Trojice a také učení pravoslavné církve, kdy světec může být naplněn Duchem svatým a inspirován jím je svých činech a promluvách, stává se tzv. bohonosným.⁸¹ Al-Halládž také považoval mystickou zkušenost za zcela nadřazenou klasické islámské teologii a právu. Spory o to, zda byl al-Halládž světec anebo kacír a rouhač, se táhnou od jeho popravy až dosud, teologové a právníci jej spíše odsuzují, súfijové si jej spíše opatrně váží, dodnes pak zasahuje lidovou poezii a slovesnost ve velké části muslimského světa.

Další súfistický autor Abú Sa'íd al-Charráz žijící v 9. vytvořil dílo popisující cestu duše od nižších stadií kajícnosti a askeze k lásce a přibližování se Bohu, které je podle některých autorů silně inspirováno odkazem křesťanského mystika sv. Izáka Syrského z Ninive, žijícího v sedmém století⁸². Sv. Izák byl znám svými dobrými vztahy s muslimy.⁸³

K významným učencům, kteří zkušenost súfijů zpracovali systematicky a zpřístupnili dalším generacím a dokázali jej propojit s tradiční islámskou učeností, patří

80 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 66.

81 DVOŘÁČEK, M. *Bohonosný stařec Paisij Svatohorec*. Brno, Pravoslavná církevní obec v Brně, 2014.

82 ALFEJEV, I. *Izák Syrský a jeho duchovní odkaz*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

83 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 62.

Hárit ibd Asad al-Muhásibí (781-857), Abú Tálíb al-Makkí (10. století) a dále např. Abú l-Qásim al-Qušajrí (986-1074). Dílo Hárit al-Muhásibí navazuje na Al-Basrího a zdůrazňuje neustálou potřebu zpytování svědomí a zkoumání motivace svých činů. Zároveň pečlivé dodržování příkazů šarie. Tím je možno se očistit a připravit se na setkání s Bohem. Tito autoři se tak na rozdíl od extatických mystiků dostávají do větší shody s oficiálním učením islámu a pomohli tak súfismus celkově postupně etablovat jako jeden z uznávaných proudů islámu.⁸⁴ Díky těmto autorům se v islámu mohla prosadit niterná, nelegalistická forma zbožnosti a súfismus se stal skutečnou mystikou – tedy uměním života a vědou o něm.⁸⁵

Důležitou, přímo klíčovou, etapou v dějinách súfismu je dílo velkého učenice Al-Ghazzálího (1058-1111), vytvářelého a poctivého hledače jistoty víry, jehož spisy jsou dodnes nadšeně přijímány čtenáři v muslimském i nemuslimském světě. Nepřinesl mnoho nových myšlenek, jeho dílo je ceněno pro svou systematičnost, s níž dokáže přednést učení súfismu širokému publiku čtenářů. Trvá na tom, že právo šaría je třeba dodržovat, a že súfismus je završením islámu, nikoliv jeho nahrazením či dokonce popřením. Islámské právo je tedy třeba dodržovat, bez bezprostřední zkušenosti s Bohem v srdci člověka však víra není úplná, víra zděděná pouze tradicí má menší sílu než víra vyvěrající z jistoty vnitřní zkušenosti mystiky, které se sám věnoval přes deset let.

Al-Ghazzálí ve své – na poměry středověku dosti ojedinělé monografii – *Osvoboditel z omylu*, předkládá čtenářům příběh své duchovní krize. Na vrcholu své kariéry, tehdy u madrasy Nizámíje v Bagdádu, u něj došlo k psychickému zhroucení a jeho následkem opustil město i své skvělé postavení a deset let putoval muslimským světem. Na základě bohatého studia a i osobních zkušeností dospěl k názoru, že poznání Boha není možné plně získat studiem knih a je nutné se spolehnout na poznání srdcem, které nelze popsat uspořádanými argumenty⁸⁶. Taková mocná přímluva

84 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 171.

85 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 72.

86 Tamtéž, str. 81.

proslaveného a váženého učenice pomohla začlenit alespoň nějaké proudy súfismu do oficiální muslimské ortodoxie.⁸⁷ V díle zvaném *Výklenek světla* rozpracoval mystickou podstatu světla, s níž dále pracovala řada dalších učenců.⁸⁸

Šihábuddín Jahjá Abû l-Futúh Suhrawardí (1155-1191) patří k největším mystikům (nejen) súfismu všech dob. Během svého života cestoval Iránem, Anatolií i Sýrií a načerpal obrovské vědomosti. Pokusil se systematizovat mystickou filosofii a propojit ji s antickým odkazem ve jménu vyšší moudrosti, kterou podle něj může obsáhnout jen Bohem vyvolený mudrc, který se připraví mimo jiné čtyřiceti denním půstem. Skutečné poznání je podle něj poznání sama sebe (motiv známý minimálně již z Delfské věštírny a od Hérakleita – *Prohledal jsem sebe sama*.⁸⁹). Své poznání považoval za pokračování universální věčné moudrosti, na níž se podíleli velcí mudrci a proroci Východu i Západu. Ta začíná již s legendární staroegyptským Hermem Trismegistem, dále do ní patří i Empedoklés, Pythágoras, Asklépios, Platon a Aristoteles, z východní tradice pak Zarathustra a jiní perští mudrci, ze súfijské tradice pak Bistámí a Halládž⁹⁰. Tímto postojem se zřejmě nejvíce ze středověkých súfijských autorů přiblížil ideálům věčné filosofie a pradávne moudrosti a postojům, které zastávali myslitelé evropské renesance.

Navazoval na Al-Ghazálího dílo o světelné mystice a vytvořil vlastní teorii iluminace neboli šíření světla.⁹¹ Tvrdí, že Bůh je absolutní světlo, které nepřestává nikdy zářit, šíří se devíti sférami, pod nimiž je hmotný svět. Všechno na světě je odvozeno z něj. Jak blízko se lidská bytost dostane ke spáse, závisí na úrovni jejího osvětlení a množství temnoty ega. Podobně jako novoplatónští filosofové tvrdí, že lidská duše původně pobývala s anděly, ale po narození je částečně uvězněna ve hmotě

87 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 172.

88 AL-GHAZZÁLÍ, A.B. *Výklenek světla*. Praha: Academia, 2012.

89 KRATOCHVÍL, Z. *Dělský potápěč k Hérakleitově Řeči*. Praha: Hermann & synové, 2006. Zlomek B 101.

90 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 95.

91 Tamtéž, str. 95.

a touží po výstupu na Nebesa. V jeho díle lze spatřovat podobnost i s některými tezemi kabaly.

Suhrawardího myšlenky byly tak originální i pobuřující, že jej nechal na naléhání islámských právníků jeho dřívější mecenáš, sultán Al-Málik As-Záhir, syn slavného vítěze nad křižáckými armádami, Saláhuddína Al-Ajjúbího, tedy Saladina, nakonec popravit. Jeho dílo se však dočkalo obrovského ocenění v Iránu mezi šíity i zoroastriány, bylo přeloženo do sanskrtu a v Indii dosáhlo největšího věhlasu za panování moudrého a tolerantního císaře Akbara (1542-1605). O představení Suhrawardího díla modernímu Západu se zasloužil francouzský badatel a orientalista Henry Corbin (1903-1978). Netřeba připomínat, že dílo je dodnes velmi živé a diskutované a je vyhledáváno věřícími mnoha náboženství. V samotné Persii jeho dílo bylo dále rozvíjeno, z jeho následovníků dosáhl největšího věhlasu pravděpodobně Sadruddín Muhammad Širází (1572-1641). Z učenců 20. století současníků pak Mohammad Hosejn Tabátábá'í, který byl velmi ovlivněn i taoismem, upanišádami a evangeliem svatého Jana. Mystikou byl v mládí ovlivněn dokonce i vůdce íránské revoluce Rúholláh Chomejní (1902-1989), později se však stal zastáncem rigidní ortodoxie, ačkoliv soukromě pěstovanou mystiku nikdy nepotlačoval.⁹²

Muhjiddín ibn Al-Arabí (1165-1240) byl putujícím mystický intelektuálem, neustále se snažícím dojít blízkosti Boha.⁹³ Procestoval velkou část muslimského světa, od jižního Španělska, kde vyrůstal a kde jej údajně zasvětili do víry súfiské ženy, až po Blízký východ. Kolem čtyřicátého roku dosáhla jeho vizionářská zkušenost vrcholu a začal tvrdit, že jako je Prorok Mohammed pečet' proroků, on dosáhl nejvyššího stupně, k jakému může lidská duše dospět, hned pod úroveň Proroka. Prorok je pak podle Abi Al-Arabího vzorem dokonalého člověka, skrze něj se Bůh dává poznat. Tak Ibn Al-Arabímu prý dílo předal samotný Bůh skrze anděla. Velmi se také věnoval tématu milostného okouzlení a jeho mystickému výkladu (např. kráse dívky milence vlastně obdivuje Boha) a také náboženské toleranci. Zdůrazňuje také dynamické,

⁹² Tamtéž, str. 96.

⁹³ HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 175.

neustále měnící se pojetí Boha i neustálou proměnu lidských bytostí. Bůh stvořil člověka, aby sám mohl být poznán. Dílo Ibn-Arabího je dosud hojně čteno a překládáno, pod jeho vlivem se i dnes mnoho lidí rozhodlo pro konverzi k islámu a je přístupné i v českém jazyce.⁹⁴

Pro vyjádření súfijské zkušenosti se zcela neobyčejně hodí poetický jazyk. Oblíbenými náměty je pití vína, které zde představuje Boží lásku – jaký rozdíl oproti přísnému zákazu práv šaría!⁹⁵ Dalším oblíbeným symbolem je obraz, kdy je můra lákána plamenem stejně jako duše k Bohu nebo milenec k milence, až se v něm zcela rozplyne.⁹⁶

K nejznámějším sufijským básníkům a mystikům, a k největším básníkům světových dějin vůbec, patří Džaláluddín Balchí Rúmí (1207-1273), titulovaný svými příznivci Mawlána, náš Pán. Rúmí pocházel ze střední Asie z města Balch, ale zřejmě kvůli nepokojům způsobeným vpádem Mongolů se odstěhoval daleko na Západ až se usadil v Konyi ve středním Turecku.⁹⁷ K mysticismu se obrátil až ve zralém věku díky setkání s pozoruhodným přítelem a potulným mystikem a „svatým bláznem“ Šamsem z Tabrízu, na nějž Rúmího synové tak žálili, že jej podle některých zpráv nechali zavraždit. Podle jiných však jen vyhnali z města. Po této tragédii se Rúmí již zcela věnoval duchovní poezii a založil také řád vířivých dervišů, tzv. Mevleví. Jeho básně překypují, často ve formě dvojverší mystickými symboly, k nejznámějším patří tklivý tón rákosové flétny, odkazují k touze duše po návratu k Bohu. Jeho další dílo zahrnují zapsané přednášky, dopisy a teologické traktáty. Byl také proslulý přejímáním mnoha motivů z jiných kultur, v jeho poezii můžeme najít i stopy učení o reinkarnaci. Proslul také dobrými vztahy s křesťany, kterými je také ctěn. Po jeho smrti začali o Rúmím vznikat četné legendy a místo jeho hrobu ve městě Konya dodnes patří k důležitým poutním místům, v hrobce se také uchovává část Prorokova vousu a další posvátné předměty. Organizaci dervišského řádu se ujal jeho syn Sultán Valad, který sám proslul

94 CORBIN, H. *Tvůrčí imaginace v sufismu Ibn-Arabího*. Praha: Malvern, 2010.

95 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 176.

96 BAYRAK, T. *Memories of a Moth*. Istanbul: Timas Publishing, 2014.

97 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 177.

jako mystický básník.⁹⁸

K dalším světově proslulým básníkům patří Sa'di (13. století) a zejména Háfiz (14. století), v nichž milostná a pijácká poezie dosáhla zřejmě svého vrcholu. V evropském prostředí je také oblíbený Omar Chajjám a jeho aforická čtyřverší.⁹⁹

Jak již bylo zmíněno, slovo *tariqa* znamená v arabštině cesta. Začaly se jím ovšem označovat i skupiny, krácející pospolitě po některé z mnoha cest súfismu, tedy nejrozličnější duchovní školy a bratrstva. *Tariqa* je také označením vyšší mystické cesty nad rámec šaría.¹⁰⁰ Tyto tariqy se často ustanovovali v období politické nestability v 10. až 13. století, a pomáhali překonávat společnosti traumatizované z mongolské invaze, kdy se často hroutila oficiální státní správa a súfijská bratrstva jakožto určitá paralelní struktura poskytovala solidární pomoc a bratrství širokým vrstvám obyvatel, zejména v duchovním a charitativním slova smyslu. Postupně se kolem mnoha mistrů vytvořily duchovní kroužky, které pak často přerostly v celé školy, z nichž některé trvají dlouhá staletí až dodnes. Mnoho mistrů proslulo již za svého života jako divo tvůrci a různé zázraky jsou spojovány s jejich hroby do dnešní doby. Ve 13. a 14. století fungovala kromě bratrstev i sesterstva.

Súfijové velmi dbají na přesnou duchovní genealogii svých mistrů, vedoucí až k Proroku Mohamedovi, nový adept bratrstva se po zasvěcujícím rituálu stává sám členem této duchovní rodiny¹⁰¹. Tento fenomén velmi připomíná dbaní na apoštolskou posloupnost biskupů např. Pravoslavné a římsko katolické církve.

Stejně jako celý súfismus, některá bratrstva byla různými státními režimy podporována, jiná utiskována (útiskem súfismu proslul např. ve 20. století prezident Atatürk¹⁰²), některé tariqy byly bližší spíše sunnitské větvi islámu, jiné šiitské, některé vytvářely pozoruhodné synkretické útvary. Svou sociální roli hrály i v tom, že do nich měly často přístup všechny sociální třídy, které se během obřadů tak mohly blíže

98 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 102.

99 Tamtéž, str. 105.

100 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 178.

101 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 115.

102 KREISER, K., NEUMANN, CH. *Dějiny Turecka*. Praha: Lidové noviny, 2010, str. 197.

setkávat, k čemuž jinak bylo jen málo příležitostí (totéž platí např. i v dnešním Turecku). Taríqy sehrály i významnou úlohu v nenásilném šíření islámu, kdy súfiové svým osobním příkladem, tolerancí a barvitými obřady a poezií k sobě vábili nové konvertity od subsaharské Afriky až po jihovýchodní Asii.¹⁰³

Súfijská bratrstva často sídlila v domech, zvaných někdy ribáty anebo takíje. Nejednalo se však většinou o přesnou analogii křesťanských klášterů, ale spíše o místa setkávání, studia a provádění rituálů. Většina súfijů totiž ani nežila v celibátu, i když i zde bychom našli četné výjimky.¹⁰⁴

Nejvýznamnější společný obřad súfismu se obvykle nazývá zikr, jehož podoba se ustavila od 12 století. Jedná se zpravidla o opakování jména Božího, spojených s rytmizovaným dýcháním, rytmickou hudbou a častou s kýváním celého těla, které někdy může přerůst v kruhový tanec celé skupiny, v jejímž středu tančí šejk – duchovní vůdce. Značná část rituálů také přejímá jogínské prvky kontroly dechu¹⁰⁵.

Při zikru také probíhají modlitby za přimluvy svatých, může být páleno kadidlo a členové před ním mohou pít kávu, nezřídka ovšem i užijí hašiš anebo jiné drogy (mnohé pestré mozaiky v mešitách i madresách, zejména ve střední Asii a Iránu podle osobního svědectví jednoho uživatele velmi připomínají vize způsobené požitím hašiše). Velký význam má, jak již bylo zmíněno, také pití kávy, o níž se věří, že dopomáhá adeptům k dosažení mystických stavů a také pomáhá modlícím se vydržet dlouhé bdění. Kávu jako náboženský nápoj zavedla pravděpodobně jemenská bratrstva súfijů, od nichž ji přejali mnohá další, dnes je pitím kávy proslulé např. bratrstvo Šádhilíja, jehož členové se drží rčení: „Kdo zemře s trochou kávy v těle, neskončí v pekle.“¹⁰⁶

Známe-li obvyklý průběh páteční (či jiné) muslimské bohoslužby v mešitě, kde hlavními body programu jsou kázání a recitace Koránu, může první návštěva súfiského

103 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 188.

104 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 179.

105 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 123.

106 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 180.

zikkiru působit velmi překvapivě.¹⁰⁷ K dosažení náboženské extáze věřících totiž slouží zejména instrumentální hudba (typická je flétna a buben) – tklivý zvuk flétny připomíná touhu duše po sjednocení s Bohem - a zpěv. Hudba má připravit srdce věřícího k přiblížení se Bohu. Je důležité poznamenat, že na takové praktiky pohlíží islámská ortodoxie s velkou nevraživostí – podle striktní interpretace práva šariá by muslim neměl nejen užívat hudbu k během modlitby, ale neměl by se oddávat jejímu poslechu vůbec. Tento přísný pohled dnes dodržují zejména extrémistické organizace, jako je hnutí Talibán aneb tzv. Islámský stát.

Některé taríqy, zejména mevleví a beкташіа, provozují při obřadech i vířivé tance, což bývá obvykle vysvětlováno symbolikou planet tančících okolo slunce (řád Mawlawíja)¹⁰⁸.

K nejstarším velkým řádům súfismu patří Qádiríja, založená ve 12. století velkým kazatelem, asketou a právníkem hanbalovské školy Abd Al-Qádirem Al-Džílání (1077-1166), jehož hrobka v Bagdádu je dodnes poutním místem. Toto bratrstvo, pevně zakotvené v tradičním islámu, mělo obrovský vliv na vznik a rozvoj dalších řádů a rozšířilo se téměř do celého světa islámu, zejména do Afriky a střední Asie, dokonce i mezi Tatary na Volze. Později i do Číny, na Jávu a na Balkán. Taríqa je dodnes společensky i politicky aktivní v Indii, Indonésii i zemích bývalého SSSR (v 19. století se účastnila odboje proti okupaci Kavkazu Rusy). Al-Džílání jako velký asketa byl navíc zastáncem žebrání jako obživy členů taríqy. Organizaci řádu zřídili jeho početní potomci, rituály se ustavovaly postupně a vznikla tak mezi nimi velká diverzita, některé větve řádu dodržují i celibát, v některých oblastech se při obřadech někteří členové dostávají do extáze a probodávají si tělo jehlicemi a polykají střepy.¹⁰⁹

K dalším důležitým řádům patří Naqšbandíja, založená Bahá Ad-Dínem Naqšbandem Bucháří (1318 – 1389), pocházejícím z města Buchara ve střední Asii.

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 181.

¹⁰⁸ KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 231.

¹⁰⁹ Tamtéž, str. 220.

Bratrstvo patří spíše mezi tzv. střízlivé proudy súfismu, drží se práva šarií a provádí tzv. tiché obřady srdce, tedy místo hlasitých zpěvů a tanců spíše meditace.¹¹⁰ Zakladatel kladl důraz na skromnost, dobročinnost vůči lidem i zvířatům a osamělé meditace v poušti, zároveň také na extatické vize.¹¹¹ Bylo velmi rozšířeným v Osmanské říši a dnes působí např. v Pákistánu. Hrob jeho zakladatele v dnešním Uzbekistánu nedaleko Buchary je dodnes oblíbeným poutním místem (ve středověku jej navštěvovali i poutníci až z Číny), které se podařilo zachovat i během sovětské éry.¹¹² Věřící se zde stále scházeli například pod záminkou schůze kolchozů a podobně.¹¹³ Dnes toto poutní místo zažívá obrovské obrození a je stále hojněji navštěvováno. V samotném poutním místě můžeme vidět řadu zvyklostí, navazujících na před islámské náboženství, typické je přivazování papírků a proužků látky na posvátné stromy, klanění se v jejich blízkosti a jejich zbožné obcházení. Řád sám předepisuje svým členům 11 hlavních pravidel. Jedno z nich přikazuje adeptům dbát na spojení s Bohem a žít přitom čínorodým životem ve společnosti, plným dobročinnosti. Řád dnes zažívá velké obrození v Turecku, na Kavkaze i středoasijských republikách.¹¹⁴

Díky turismu je zřejmě dnes nejznámější řád vířících dervišů – Mawlawija, odvozujících svůj původ od Džalála Ad-Dína Rúmiho a jeho syna Sultána Walada¹¹⁵. Jeho centrum je dodnes ve starobylém a zbožném městě Konya v turecké Anatolii a úřad šejcha je dědičný. Kvůli jeho napojení na vládnoucí dynastii Osmanské říše (někteří sultáni byli přímo členy řádu) bylo za vlády prezidenta Mustafy Kemala Atatürka tvrdě potlačováno, podařilo se mu však později získat znovu povolení k činnosti zejména pod záminkou předvádění vířivých tanců pro turisty. Tanečníci při rituálu mají ruce zkřížené na prsou – gesto typické i pro pravoslavné křesťanství (věřící

110 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 182.

111 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 222.

112 AUL, J. *Derviš na poušti*. Praha: Družstevní práce, 1937.

113 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 223.

114 Tamtéž, str. 226.

115 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 182.

v tomto postoji přistupují k eucharistii). Vířivé tance typicky doprovází mystický zvuk rákosové flétny *náj*. Posvátné tance velmi pravděpodobně navazují na prastaré náboženské rituály Malé Asie. Zakladatel svým následovníkům předepsal toleranci (velmi dobré byly vztahy ke křesťanům, členové řádu se snažily chránit i Armény při jejich genocidě ze strany Osmanského státu během první světové války) a rozjímání v ústraní, některé větve řádu hlásaly i nedodržování šaría.¹¹⁶

Velmi zajímavým je značně synkretický řád *Bektášija*, jehož zakladatel Hadži Bektáš Welí (1209-1271) pocházel z východní Persie, ale přesunul se daleko na západ do dnešního Turecka, podle legendy je jeho tělo pochováno ve vesnici Hacı Bektas u Ankary, kde také vznikl hlavní řádový dům. O osobnosti zakladatele však máme jen velmi kusé zprávy, smíšené s mnoha legendami.¹¹⁷ Víra bektášijů je značně synkretická a spojuje v sobě sunnitské i šíitské vlivy, šamanské i další vlivy. Členové věří – podobně jako křesťané – ve svatou Trojici: Alláha, Mohameda a Alího. Při jejich obřadech probíhá nápodoba eucharistie, kdy věřící přijímají chléb, víno a kozí sýr, také věří v převtělování a mystický význam písmen abecedy. Praktikují také zpověď. Při hostinách konzumují i alkoholické nápoje. Přestože se velmi odlišují od oficiální podoby islámu, byly v Osmanské říši jednou z opor státu díky tomu, že bektášijů vyznávali janičáři – elitní jednotky osmanské armády. Řád byl v Osmanské říši oficiálně zrušen spolu s janičáry v roce 1826 a transformoval se na tajnou společnost, jejíž ideologie se inspirovala i svobodným zednářstvem.¹¹⁸ Dnes řád působí zejména v Albánii, kde se mu podařilo přežít konec Osmanské říše i brutální komunistickou éru a je státem uznáván dokonce jako jedno z oficiálních náboženství – vedle islámu, pravoslavného a římsko katolického křesťanství. Návštěva besktášijského obřadu, který bývá doprovázen extatickým tancem, během nějž si někteří tanečníci probodávají tělo noži a jiným ostrými předměty, aniž by u toho krváceli, bývá velmi silným zážitkem. Obřadů se mohou účastnit i nezahalené ženy. Řád pro svůj synkretismus vzbuzuje v

116 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 232.

117 Tamtéž, str. 226.

118 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 183.

dnešní postmoderní době velký zájem mnoha badatelů i laických věřících.¹¹⁹

Rifáíja, zvaná také řád skučících dervišů, odvozuje svůj původ od působení kazatele, básníka a právníka šáfiovského směru Ahmada ar-Rifáího (1106-1182), pocházejícího z dnešního Iráku, ve vesnici Umm Abída na jihu země sídli ústředí řádu dodnes. Zakladatel podporoval své následovníky pokoře, nenásilí vůči lidem i zvířatům, skromnosti a chudobě. V řádu se postupně vytvořily velmi impresivní obřady (s nimiž původní učení zakladatele nemá mnoho společného), kdy věřící během modlitby vydávají kvílivé, řvavé a vyjící zvuky a rytmicky se kývají, v extázi se pak někdy různě zraňují, bodají se noži a pálí si kůži rozžhaveným železem. V minulosti údajně pořádali i jízdy na lvu, případně si sedali na rozžhavená kamna. Tyto výstřelky se dodnes provádí např. v Makedonii. Takové praktiky zřejmě odkazují na rituály před islámského šamanismu a animismu, které do našich dnů přežívají v muslimském hávu.¹²⁰

K novějším řádům patří sanúsíja, která se objevila až v 19. století. Jedná s o tzv. aktivistický řád, který se snaží vstřebat nové podněty (dokonce i z reformovaného wahhábismu, který je sufismu obecně špatně nakloněn) a vdechnout s jejich pomocí spiritualitě i společnosti sílu k reformám. Zakladatelem řádu byl Muhammad ibn Áli As-Sanúsí (1787-1859) z Alžírsko, působil však zejména v dnešní Libyi. Řádové domy sloužily zároveň jako útulky pro potřebné a pro poutníky v poušti, řád skýtal záštitu proti zvlášť místních vládců i evropských kolonizátorů, zřizoval také knihovny a pečoval o pozvednutí zemědělství. V období mezi světovými válkami vedl dlouhý odpor proti italské okupaci Libye. Po druhé světové válce a vyhlášení nezávislosti se řádový velmistr Idrí stal dokonce libyjským králem. Řád však byl téměř zcela zničen po převratu Muammara Kádáfího v roce 1969¹²¹.

119 KROPÁČEK, L. *Sufismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 231.

120 Tamtéž, str. 221.

121 Tamtéž, str. 244.

Sufismus často pracuje v koránovém výroku, že *“Bůh je skrytý i zjevný”*¹²². Věřící kráčející po duchovní cestě se pohybují směrem od povrchu ke středu, k vnitřnímu poznání Boha. *“Na zemi znamenají jsou pro věřící přesvědčené, a také ve vašich duších. Což jasně to nezříte?”*¹²³ Za vnějším světem, světem nauky, teologie a práva, se tedy nachází vnitřní pravý smysl, jímž je vnitřní realita.¹²⁴

Podle učení súfismu se mystická cesta duše k Bohu tradičně popisuje jako postupné dosahování zastávek (*maqám*) a mystických stavech vytržení (*ahwál*) a *márifa* – osvícení, poznání Boha, gnose. Formulace těchto pojmů se tradičně přičítá Dhú n-Núnovi al-Misrí, žijícímu v 9. století. Stavů i zastávek může být podle různých autorit různý počet, od několik málo až po několik desítek. Zatímco zastávky je možné dosáhnout po určitém čase díky duchovním cvičení a úsilí (jejich názvy jsou např. „pokání“, „strach“, „vděčnost“), mystický stav přichází pouze díky milosti Boha a nedá se nijak vynutit.¹²⁵

Ústředním termínem sufiské duchovnosti je důraz na kontakt s Bohem pomocí srdce (arabsky *hubb*), které je ovšem chápáno v mystickém slova smyslu jako střed bytosti, nikoliv pouze jako orgán v hrudním koši.¹²⁶ Podle tradice navštívili Mohameda po narození andělé a omyli mu srdce bílým sněhem. Připravili jej tak na přijetí Koránu. Srdce bývá totiž obvykle potřísněno hříchem a lidskými tužbami a aby se stalo zrcadlem Boha, je nutné jej nejprve duchovními cvičeními očistit.¹²⁷

Srdce bývá považováno za centrum vnímání, porozumění, sblížení s Bohem a zároveň za pokladnici plnou tajemství. V tom súfismus navazuje na Bibli, kdy proroci volají k obřezání srdcí od zatvrzelosti a zloby¹²⁸ a žalmisté žádají po Bohu čisté srdce.

122 Korán, súra 57: 3.

123 Korán, súra 51:20-21.

124 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 174.

125 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 60.

126 Tamtéž, str. 27.

127 Tamtéž, str. 168.

128 Starozákonní kniha Jeremiáš 4:3-4.

Srdce představuje samotnou vnitřní realitu lidské bytosti, zprostředkovávající kontakt mezi duchem, duší a tělesnou schránkou člověka a také kontakt mezi člověkem a Bohem a proto musí být osvobozeno od vnějších obalů.¹²⁹

Rozpoznání duchovního významu srdce velmi spojuje súfijskou spiritualitu a křesťanství. Kristus v Evangelích slibuje blaženost lidem čistého srdce¹³⁰, dále zdůrazňuje pokoru a tichost srdce. I podle svatého Pavla se má víra uchovávat v srdci¹³¹. Podobně u pravoslavných mystiků je praktikována modlitba srdce a stálé opakování jména Božího – stejně jako u súfistů.¹³² Skrze čisté srdce je pak stejně u súfistů jako u pravoslavných možné lépe vnímat Boží přítomnost. V římsko katolickém křesťanství jsou srdci Ježíšově zasvěceny i chrámy, srdce se velmi často objevuje v ikonografii. Podle svatého Augustina je možné k Bohu putovat srdcem. Slavné světici a sociální reformátorce Kateřině Sienské se ve své vizi zjevil Kristus a ukázal ji své srdce, jak je často znázorňováno na obrazech. V súfijském prostředí je také přímo podle srdce pojmenována řada titulů – například *Potrava srdcí* Tálíba Al-Makkího.¹³³

Důraz na poznání a cítění srdcem je důležitý faktor, skrze který může zkušenost mystiků pomoci najít judaismu, křesťanství i islámu cestu k vzájemnému dialogu i porozumění, které zvláště palčivě chybí v současné neklidné době.

Ve vrcholné fázi, kdy jsou súfijové plně přítomni v Bohu a zcela se v něm ztratí, dospějí to stádia vyvanutí – faná. Tento stav je trvalý pouze po smrti, před ní je však možné jej dočasně zažít již během života. Mnoho sufijských mistrů si bylo vědomo možného podezření z hereze vůči oficiální doktríně a tak volilo opatrné popisy tohoto stavu a ujišťovali čtenáře, že po mystické extázi se adept může bez problémů vrátit do

129 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 168.

130 Evangelium podle Matouše 5:8

131 List Římanům 10:10.

132 DRDA, A. a kolektiv. *Sláva Bohu za vše*. Praha: Jiří Preučil, 2013, str. 118.

133 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 174.

normálního stavu a pokračovat v životě řádného muslima.¹³⁴

Obrovská obliba súfismu, jeho synkretický charakter a snadné přejímání prvků lidové víry způsobili, že nezůstal zdaleka omezen na centrum světa islámu (tj. Blízký východ a severní Afrika), ale rozšířil se i na periferii islámského světa, kde působí dodnes. Dokonce je zde často aktivnější než v centrálních zemích islámu, protože v nich ve dvacátém století často zavládly režimy súfismus potlačující.¹³⁵

V Africe bývalo ve středověku centrem súfismus legendární město a zastávka karavan Timbouktu, ležící v dnešním Mali. Ve městě se nachází množství hrobek súfijských světců, část z nich bohužel byla v roce 2012 zničena islamistickými extremisty. V Africe je však dodnes súfismu nakloněna velká část muslimského obyvatelstva, bratrstva hrála i velkou roli v dekolonizaci území a ustanovení moderních států (např. v Senegalu), v Egyptě dnes oficiálně působí asi 60 řádů, velmi aktivní jsou súfijové např. v soudánském Omdurmannu. Nejpopulárnějším řádem v celé Africe je zřejmě *šádhijs*. Súfijské obřady i učení v sobě dokázaly zahrnout nespočet inspirací z domorodých animistických náboženství.¹³⁶ Súfismus už od raného středověku získal obrovskou oblibu i u obyvatel Indie i jihovýchodní Asie, kdy v sobě dokázal rozvíjet inspirace i řady místních tradic a přispíval k mírumilovnému soužití obrovského množství etnik a různých vyznání.

134 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 173.

135 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 291.

136 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 186.

5.2.3 Kritika a nepřátelé súfismu

Niterná, osobní a zkušenostní zbožnost súfijů, přijímající navíc přátelsky podněty z mnoha různých tradic a často tak vzývající svobodu oproti přísnému právnímu systému šaría, byla již od počátku trnem v oku oficiálním muslimským kazatelům (*imámům*) a učencům (*ulemá*). Šlo také o to, komu náleží hlavní duchovní autorita, učencům v mešitách a madrasách, anebo mystikům, vůdcům *taríq* a světcům?¹³⁷ Připomeňme zde, že v islámu většinou nenajdeme silně organizovanou strukturu duchovních jakou jsou křesťanské církve. Útoky byly často vedeny učenici přísného hanbalovského právního směru, kteří mystická vytržení súfijů pokládali pouze za skrývané požitkářství a jejich askezi za předstíranou. Učení súfismus, zvláště díla ibn-Arabího, popisující jednotu Bytí, bylo považováno za nepřijatelný panteismus. V průběhu věků čelil súfismus tlaku a zakazování některých státních režimů (říše Almohádů v severozápadní Africe ve 12. a 13. století), největšího tlaku, který v některých státech znamenal jeho téměř naprosté zničení, se však dočkal až na prahu moderní doby.¹³⁸

V 18. a 19. století, kdy byl islámský svět ponořen do dlouhodobé hospodářské, duchovní i intelektuální stagnace, bolestivé o to více kvůli vojenským porážkám Osmanské říše, se objevily názory, že společnosti může prospět jedině přísná reforma islámu a návrat k údajně autentickým kořenům.¹³⁹ Jedním z hlavních zastánců tohoto názoru byl v polovině 18. století Muhammad ibn Abdalwahháb, jehož následovníci se dodnes nazývají wahhábisté či salafisté (terminologie je však poněkud nejasná, oba pojmy se částečně, i když ne zcela, překrývají). Výraz salafíja znamená „náboženství podle vzoru ctihodných předků“¹⁴⁰. Učení wahhábismus vzala za své v 19. století

¹³⁷ KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 294.

¹³⁸ Tamtéž, 296.

¹³⁹ GOMBÁR, E. *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Karolinum, 1999, str. 18.

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 129.

postupně sílící dynastie Saudů a když bylo po první světové válce ustanoveno Saudské království (poté, co se Saudové vojensky zmocnili Hidžázu na pobřeží Rudého moře a připojili jej ke své říši, wahhábisté si při svých výbojích počínali často extrémně agresivně a vraždili šíitské obyvatelstvo.). Po ustanovení království Saudové vyhlásili wahhábismus za závaznou normu pro všechny obyvatele státu a začal velmi tvrdý boj proti všemu, co této puritánské verzi islámu neodpovídalo, včetně ničení hrobek světců, protože poutě k nim mohou údajně svádět věřící k modloslužbě. Ze stejného důvodu docházelo a dochází k ničení kulturních památek. Není třeba zdůrazňovat, že jakékoliv aktivity súfismu jsou ve státě Saúdů absolutně zakázány, včetně např. odborné literatury o súfismu a diskuzí v akademickém prostředí.¹⁴¹ V dnešní době se naneštěstí wahhábismus, původně bizarní násilnické vyznání na periferii islámského světa, lavinovitě šíří po celém světě díky obrovským dotacím Saudské monarchie. V muslimském světě tak často vzniká pnutí, někdy přerůstající až v otevřené boje.

Vznik wahhábismus však v něčem také podnítil obrodu v rámci súfismu, začali vznikat nové, dobře organizované tariqy, které byly navíc sociálně a ekonomicky aktivní.¹⁴² I přesto však byly súfisté považováni mnohými puritány za hlavní strůjce postupného úpadku islámské civilizace, kvůli porušování práva šaría a odvádění pozornosti věřících od skutečných problémů k fantazijním světům. Súfijové byli také považováni za šarlatány klamající prostý lid a některé extatické obřady byly shledávány mravně nepřijatelnými. Podle některých názorů také súfismus islám příliš zženšťoval. Kromě velmi orthodoxního wahhábismu proti súfismu bojovalo i mírnější reformní Muslimské bratrstvo, snažící se vytvořit modernizační, sociálně uvědomělý a angažovaný islám a súfismus považovali za nežádoucí přežitek ze středověku. Od súfismu se odkláněla i část populace, ovlivněná moderní západní literaturou.¹⁴³

141 Mendel, M. *Dějiny Saudské Arábie*. Praha: Lidové noviny, 2016.

142 KROPÁČEK, L. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 240.

143 Tamtéž, str. 294.

Další kritika i útisk byly vedeny, zejména po první světové válce, ze strany nových státních režimů, někdy i téměř ateistických jako v Turecku, považujících sufismus za exemplární příklad tmářství a za ostudu nepatřící do moderní společnosti. Nejprísněji si zřejmě vedlo Turecko za vlády Mustafy Kemala Atatürka (vláda 1923 – 1938), kdy za praktikování sufismus hrozil až trest smrti, režim také uzavíral hroby a mauzolea světců a zakazoval poutě. V Sýrii a Egyptě nebyly postihy tak přísné, ale i zde se řádů velmi dotkly zásahy a pokusy o státní regulace, zvláště v protosocialistickém režimu v Egyptě. Velmi tvrdě byl sufismus likvidován v rámci proti náboženské kampaně v Sovětském svazu. Sufismus byl tvrdě potlačován i za režimu Muammara Kaddáfího v Libyi (vládl 1969-2011) a také v dalších státech po konci období kolonialismu.¹⁴⁴

K určitému uvolnění a obrodě sufismu a možnosti působení bratrstev došlo až ve druhé polovině dvacátého století, částečně díky snaze maskovat súfijské rituály jako atrakci pro turisty a za folklorní kroužky, jako například v Turecku. Sufismus se udržel během dvacátého století v tzv. periferních oblastech islámského světa, tj. mimo oblast Blízkého východu a severní Afriky, a úspěšně přežívá např. v subsaharské Africe, v Indonésii, Indii, Pákistánu, na Balkáně a také mezi ekonomickými migranty z islámského světa v západní Evropě.¹⁴⁵ Dnes dochází k obrovské intelektuální obrodě sufismu zejména díky kontaktům učených súfijů s akademickým prostředím světa Západu, příkladem za všechny může být Abú Bakr Siraj Ad-Dín¹⁴⁶.

Dnešní svět islámu je bohužel ovládán stále sílícím extrémismem, a to jak v tradičních muslimských zemích, tak mezi muslimy v diaspoře. Naprosté vykořenění, tolik typické pro moderní společnost, způsobilo zoufalé hledání nějakého zakotvení a vehnalo nespočet lidí do náruče extremistických a násilných organizací. Ačkoliv z celkového počtu muslimů vyznává extremistické postoje jen nepatrné procento a terorem extrémistů trpí nejvíce samotní muslimové, vytváří teroristické organizace u

144 Tamtéž, str. 296.

145 HILLENBRAND, C. *Islám, historie, současnost, perspektivy*. Praha: Paseka, 2017, str. 184.

146 SIRAJ AD-DÍN, A.B. *The Book of Certainty*. London: Islamic Text Society, 1996.

většinové společnosti Západu obraz primitivního a brutálního islámu.¹⁴⁷ Pokusili jsme se v této kapitole ukázat, že v minulosti byla situace ve světě islámu často zcela opačná, islám byl velmi tolerantní, tvořivou a synkretickou kulturou. Ačkoliv, jak jsme ukázali, i většinový islám byl od počátku duchovním proudem tvořivě navazujícím na starší a jiné tradice, nejdále v tomto směru postoupili súfijové. V súfismu pak vznikaly velmi tolerantní myšlenky o bratrství všech lidí a sounáležitosti a propojenosti všech kultur, jejichž zdrojem je tzv. pradávná moudrost, z níž mohou čerpat lidé všech věků, kultur a vyznání. Ve středověku nejdále v tomto poznání zřejmě postoupil Suhrawardí, v současné době pak již zmíněný Abú Bakr Siraj Ad-Dín (1909-2005).

Domnívám se, že v dnešní neklidné době je nanejvýše nutné vyzdvihoval a podporovat tuto tolerantní a dialogu schopnou tvář islámu, skrze niž mohou lidé mnoha vyznání dojít vzájemného porozumění a snad i překonat tragické konflikty. Ve vzdělávání je pak na velmi důležité ukazovat pestrost a historii různých tváří islámu a prohloubit poznání, skrze které je možné vejít se světem islámu k dialogu, který může vést o oboustranné úctě a porozumění. Tragická neznalost a odsudky islámského světa a historie ze strany většinové společnosti na Západě totiž vytváří neblahé podhoubí možných budoucí konfliktů, který snad lze důkladnější osvětou alespoň zčásti zabránit. Díky lepšímu poznání kultury islámu a jeho styčných bodů s naší kulturou můžeme navíc mnohem lépe a hlouběji pochopit kořeny vlastní kultury a může vést i určité obrodě upadající křesťanského dědictví.

147 KROPÁČEK, L. *Islám a západ*. Praha: Vyšehrad, 2002.

5.3 Renesanční myslitelé

Renesanční období přineslo jednak samo pojmenování a vymezení pojmu *philosophia perennis* u Augustina Steuca a jednak zvýšený zájem o hledání filosofického synkretismu v duchu věčné filosofie. Ta má své kořeny právě také v zájmu renesančních myslitelů o novoplatonismus a svou představou o Jednom, ze kterého veškerá existence vyzařuje. Tak například Marsilio Ficino usiloval o přičlenění hermetismu k řeckému a židovsko-křesťanskému myšlení. Svěrázný filosof a originální myslitel Francesco Patrici (1529-1597) dokonce navrhoval přímo papeži Řehoři XIV. zahrnout Corpus Hermeticum do oficiálního učení katolické církve a doufal, že tak bude možné intelektuálně přemoci protestanty a přimět je vrátit se ke katolické víře.¹⁴⁸ Geórgios Gemistos, znám daleko více pod pseudonymem Pléthón, se také nechal inspirovat antickou náboženskou zkušeností a odvolával se i na (údajné) perské zdroje, jak ukáží dále. Pseudonym Pléthón se pro něj vžil z odkazem k jeho platónské orientaci a znamená druhý Platón. V pozdní Byzanci, se jednalo patrně o nejvýznamnějšího znalce antické filosofie a polyhistora a velkého ohlasu dosáhl i v renesanční Itálii.¹⁴⁹ Charles B. Schmitt ve své stati o věčné filosofii¹⁵⁰ rozlišuje mezi *philosophia perennis* (věčnou filosofií) a *prisca theologia* (starou teologií). Mezi přívržence *philosophie perennis* řadí celou škálu renesančních myslitelů. Schmitt se konkrétně zmiňuje o Mikuláši Kusánském či Agostinovi Steucovi.¹⁵¹ Základním východiskem těchto myslitelů je tvrzení, že všichni lidé na celém světě a všechny národy jsou schopni účastenství na moudrosti, která je se světem od počátku, která existuje věčně a která je ve své podstatě neměnná. Na druhé straně přívrženci *prisca theologia* budou hovořit o jednotném a nepřetržitém proudu staré moudrosti, jež se vyvíjí a prohlubuje v čase, avšak jako hlavní úběžník lidských dějin budou považovat spasitelské dílo Ježíše

148 CHLUP, R. *Corpus hermeticum*. Praha: Hermann a synové, 2007, str. 13.

149 HLADKÝ, V. *The philosophy of Gemistos Plethon*. Burlington: Ashgate, 2014.

150 SCHMITT, Ch.B. *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, in: *JHI*, 27, 1966, str. 505-532.

151 Tamtéž, str. 511.

Krista, jedná se tedy o poměrně exkluzivní linii, která je navíc jednosměrná v čase.¹⁵² Ta by snad mohla začínat jedním ze svých projevů v pohanské myšlenkové tradici. Počínala by u Zoroastra a Herma Trismegista, se kterým světlo světa spatřil (podle legend) Corpus Hermeticum (podle dnešního bádání je však Corpus Hemiticus mnohem mladší, byť zřejmě inspirovaný staršími tradicemi), a pokračoval v židovsko-křesťanském zjevení s ústřední postavou v Mojžíšovi. Křesťanská theologie a filosofie jsou v tomto pojetí považovány za výsledek jedinečného postupného vývoje, který v nich dosáhl svého završení. Myslitelé věčné filosofie však toto křesťanské pojetí rozšiřují a chápou jej jako další projev odvěké moudrosti (v renesanci však považovali za nejlepší přiblížení se pradávne moudrosti také křesťanství). Přívrženci *philosophia perennis* předpokládají cosi jako plochu, na které se stará moudrost projevuje globálně – vynořuje se znovu a znovu na nejrozumnějších místech a bez nutné vzájemné souvislosti, moudrost je navíc zároveň v podstatě neměnná a jednotlivý lidé se liší v tom, jak moc se jí přiblíží.¹⁵³

152 HLADKÝ, V. *Z Byzance do Itálie. "Stará moudrost" u Pléthóna a Cusana*, in: M. Jabůrek – T.

Nejeschleba (ed.), *Proměny vědění od Augustina k dnešku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, str. 35-52.

153 Tamtéž.

5.3.1 Inspirace helénismem

Myšlenka pradávne moudrosti, zjevené bohy či Bohem někdy na úsvitu věků, byla ovšem před renesancí známá už v antice za helénismu. Zejména po vzniku ohromné říše Alexandra Velikého ve 4. století putovalo mnoho vzdělaných Řeků do Egypta s velmi starou kulturou a bylo běžné, zejména mezi platoniky, že původ filosofie, a vůbec všeho poznání, se kladl tam (dnes je tento názor stále populární v esoterických kruzích, jak například uvádí Bohumil Vurm¹⁵⁴).¹⁵⁵ Různí filosofové pozdní antiky, například Proklos, chtěli dodat vážnosti vlastním spisům tím, že vytvářeli obrovské duchovní genealogie, vedoucí často až k mýtickému Orfeovi. Naopak helenizovaní židovští mudrci vyzdvihovaly starobylost vlastní tradice, populární bylo tvrzení, že všechna moudrost pochází od Mojžíše (případně Abraháma) a řeční mudrci „opisovali“ od těchto autorů.¹⁵⁶ Josefus Flavius uvádí, že židovská moudrost je po tisíce let nepřerušená a sahá až k Adamovi, Egyptané podle něj nejsou vynálezci všech věd, jak se domnívali Řekové, ale pouze příjemci židovské moudrosti.¹⁵⁷ Židé se tak snažili zdůraznit svoji jedinečnost a srovnatelnost s věděním Řeků.

Podobnou argumentaci převzali i církevní otcové a apologeti křesťanství, podle kterých je pohanská moudrost pouze odvozená z Písma a různě rozmělněná a nedokonalá. Takto tvrdil například Klement Alexandrijský a snažil se tím mimo jiné obhájit, že křesťané mohou využívat pro vyjádření své zkušenosti „pohanské“ filosofické termíny. Z pohledu církevních Otců totiž tyto termíny byly pouze „uloupeny“ z židovské moudrosti.¹⁵⁸ Dále podle středověkého učence Rogera Bacona (13. století) byla veškerá moudrost zjevena starozákonním patriarchům a tito ji posléze roznesli do celého světa. Noe a jeho synové naučili filosofii Chaldejce, Abrahám učil

154 VURM, B. *Tajné dějiny Evropy I*. Praha: Eminent, 1998, str. 23.

155 HAVRDA, M. *Víra, symbol, poznání*. In: *Klement Alexandrijský, Stromata V*. Praha: Oikoymenh, 2009.

156 KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie mezi mýtem a vědou*. Praha: Academia, 2010, str. 203.

157 FLAVIUS, J. *O starobylosti Židů II*. Praha: Arista, 2006, str. 81.

158 ALEXANDRIJSKÝ, K. *Stromata II*. Praha: Oikoymenh, 2006, str. 95.

kněží v Egyptě, nejdokonalejší moudrosti ovšem dosáhl král Šalamoun, který podle legend sepsal tisíce knih. Později od Židů převzali filosofii Řekové.¹⁵⁹

5.3.2 Vybraní renesanční myslitelé

Georgios Gemithos Pléthón (1355-1452), zvaný též druhý Platon, byl nesmírně charismatickou postavou a jedním z největších vzdělavců evropského Východu i Západu 15. století. Stejně tak byl i účastníkem Florentského koncilu, pokoušejícího se znovu sjednotit římsko-katolickou a řeckou pravoslavnou církev¹⁶⁰. Byl přesvědčen, že je pokračovatelem prastaré duchovní tradice, jejíž počátek datoval 5000 let před trojskou válkou, tedy v období údajného působení perského proroka Zoroastera¹⁶¹. Z dnešního hlediska zakladatele dodnes existujícího náboženství zoroastrianismu, v němž najdeme pozoruhodné paralely s křesťanstvím, například koncepci nebe a pekla. Zoroaster je také pravděpodobně autorem podstatné části Avesty, posvátné knihy zoroastrianismu. Tato pozice se někdy nazývá platónský orientalismus.¹⁶²

Zdá se, že Gemisthos Pléthón tím odstartoval v evropské kultuře fenomén zvaný „fascinace Zarathustrou“, kdy Zoroaster (zvaný též Zarathustra) byl dlouho považován za pradávného mudrce, předchůdce Mojžíše a vlastně iniciátora evropské vzdělanosti a náboženské tradice, podrobně se tímto fenoménem zabývá práce „Fascination for

159 SCHMITT, W. *Philosophia perennis: Historical outlines of western spirituality in ancient, medieval and early modern thought*. Dordrecht: Springer, 2004, str. 369-408.

160 HLADKÝ, V. *Philosophy of Gemisthos Plethon: Platonism in late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Burlington: Ashgate 2014.

161 KRISTELLER, P.O. *A latin Translation of Gemistos Plethon's De fato by Johannes Sophianos Dedicated to Nicholas of Cusa*. Roma, Studies in Renaissance Thought and Letters, 1993.

162 BURNS, D. *The Chaldean Oracles of Zoroaster*. Aries 6 (2006), str. 158-165.

Zarathustra¹⁶³. Odkazy na tento koncept najdeme například v Mozartově „Kouzelné flétně“, kde Zoroaster vystupuje jako mudrc Sarastro a také samozřejmě u Fridricha Nietzscheho. Persie, zejména v německojazyčném prostředí, hrála dlouhou roli podobné té, kterou hraje v dnešní imaginaci Západu Tibet, platila tedy za zemi pradávne nezkažené moudrosti. S prvními překlady Avesty, která obsahuje pro dnešního čtenáře mnoho nezvyklých rituálních příkazů, přišlo pro mnohé intelektuály značné zklamání, příliš esoterických tajemství se nedočkali. Nicméně obraz Persie jako země pradávne moudrosti se objevuje i v pozdním díle Karla Maye.¹⁶⁴

Významným Gemisthovým počinem také bylo, že označil tzv. Chaldejské věštby, veršované věštecké výroky pocházející z vrcholné antiky, za dílo Zoroastrových následovníků, mágů, známých i z Evangelia podle Lukáše jakožto Tři králové (Kult Tří králů byl v renesanční Itálii všeobecně rozšířen, jak o tom svědčí například jejich freska v katedrále v Boloni.). Chaldejské věštby také opatřil svým důkladným komentářem, který se později stal velmi populárním na dvoře Medicejských a ve florentské Akademii a ovlivnil mimo jiné jednoho z nejvýznamnějších renesančních myslitelů Marsilia Ficina.¹⁶⁵ Samotné věštby byly sepsány ve druhém století po Kristu Juliánem Theurgem a jeho synem Juliánem Chaldejským, podle legendy Juliános mladší pronášel věštby v transu poté, co do něj vstoupila duše samotného Platóna.¹⁶⁶ Věštby se těšily velké vážnosti u novoplatoniků na konci antiky oceňoval je i byzantský učenec 11. století Michael Psellos, tvrdící, že pohanské nauky sice nedosahují kvalit křesťanské moudrosti, ale jsou s ní slučitelné a s jejich pomocí lze křesťanské texty lépe pochopit.¹⁶⁷ Zde je důležité připomenout, že o skutečném zoroastrismu neměl

163 STROUMSA, G. Fascination for Zarathustra: Zoroaster and modern European religious history. *Revue del historie des Religiones*, roč. 4, 1999, str. 481-483.

164 KOMÁREK, S. *Eseje o přírodě, biologii a jiných nepravostech*. Praha: Academia, 2011. s. 315.

165 HLADKÝ, V. *Z Byzance do Itálie. "Stará moudrost" u Pléthóna a Cusana*, in: M. Jabůrek – T. Nejeschleba (ed.), *Proměny vědění od Augustina k dnešku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, str. 35-52.

166 DODDS, E. R. *Řekové a iracionálně*. Praha: Oikoymenh, 2000, str. 276-278.

167 CHLUP, R. *Proklos* Praha: Hermann a synové, 2009, str. 39.

Gemisthos Plethon pravděpodobně skoro žádné informace.

Dříve, než popíši hlouběji filosofický postoj Ficina, zmíním zde ještě jeden doklad synkretického myšlení Gemistha Plethona. Plethon je totiž znám mimo jiné i díky jeho, zřejmě pouze literárnímu, pokusu vzkřísit k životu antické pohanské náboženství a společnost, tyto myšlenky sepisoval v, za jeho života nepublikovaném, díle nazvaném *Nejlepší zákonodárství*. Zároveň zde vytváří genealogickou posloupnost mudrců po Zoroasterovi, vyjmenovává například římského zákonodárce Numu Pompilia, dále také kromě řady antických mudrců a filosofů i indické brahmány a médské mágy. Jednou z vůdčích idejí v tomto díle je označení některých platónských idejí jmény starých řeckých bohů. Podle Pléthóna samotného tento spis obsahuje mimo jiné: „*Teologii podle Platóna a Zoroastra, etiku podle uvedených mudrců, spartskou ústavu bez nadměrné tvrdosti, platonskou nauku o státě, fyziku podle Aristotela, také základy logiky, trochu řeckých starožitností a zdravého způsobu života.*“¹⁶⁸ Kniha byla nalezena až po autorově smrti a na příkaz konstantinopolského patriarchy Gennadia z větší části spálena.¹⁶⁹

Gemisthova snaha po reformě náboženství i společnosti s pomocí pradávné moudrosti nenalezla ve své době pochopení, v pozdní Byzanci nebyla společenská třída schopná přijmout a rozvíjet nové převratné myšlenky a tak všechna snaha zůstala jen u literárních spekulací, byť velmi hlubokých a zajímavých.¹⁷⁰ Opačná však byla situace v bouřlivě se rozvíjející renesanční Itálii, která se dostala do kontaktu s řeckou (antickou i byzantskou) vzdělaností jednak díky účasti řecké delegace na Florentském koncilu (1439-1445), jednak díky emigrace části byzantské intelektuální špičky před postupujícími osmanskými Turky, přičemž například kardinál Bessarion s sebou vzal i svoji rozsáhlou knihovnu.¹⁷¹ Vzdělanost Byzance a renesanční Itálie však byla v

168 ZÁSTĚROVÁ, B. a kolektiv *Dějiny Byzance*. Praha: Academia, 1992, str. 386.

169 Tamtéž.

170 Tamtéž, str. 386- 389.

171 HLADKÝ, V. *Philosophy of Gemisthos Plethon: Platonism in late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Burlington: Ashgate 2014.

kontaktu minimálně jedno století před pádem Konstantinopole v roce 1453.¹⁷² Nadějeplnému rozkvětu renesanční moudrosti zprvu poměrně ráda přitakávala římsko-katolická církev¹⁷³, po vystoupení Martina Luthera však začala být podezřívavější a po Tridentském koncilu vystupovala proti těmto synkretickým proudům spíše nepřátelsky, po řadě procesů (Jakub Paleolog, Giordano Bruno, Galileo Galilei) byl dokonce vývoj filosofie a vědy v Itálii dosti omezen a vývoj vědění se koncentroval spíše v zaalpské části Evropy.

Marsilio Ficino (1433-1499) byl pradávnu moudrostí a starými mudrci fascinován ještě dříve, než se seznámil s dílem Gemistha Pléthóna. Považoval vědění pohanských mudrců za komplementární k zjevenému židovsko-křesťanskému náboženství. Na základě svých studií antických pramenů, ale i četby díla Gemistha Pléthóna sestavil posloupnost starých mudrců, počínaje Zoroasterem, dále přes Herma Trismegista (tohoto legendárního mudrce ovšem Pléthón nezmiňuje), Orfea, Aglaoféma, Pythagora až k Platónovi. Podle Ficina má taky každý kontinent svého mudrce zakladatele – Asie Zoroastera, Evropa Orfea a Afrika Herma Trismegista. Dlužno zde znovu podotknout, že Zoroaster je dnes považován za pravděpodobnou reálnou historickou postavu, působící však mnohem později, než se renesanční myslitelé domnívali (zřejmě v 7. století před naším letopočtem), Hermes Trismegistos je postava zřejmě zcela legendární a jemu připisován Corpus Hermeticum vznikl v Alexandrii po přelomu letopočtu, Orfeus je další zřejmě legendární postavou a jemu připisované dílo vzniklo také nejspíše ve vrcholné antice.¹⁷⁴

Marsilio Ficino však byl myslitelem orientovaným skutečně mnoha směry –

172 MARCEL, M. Byzantský humanismus a obnova řeckých studií v Itálii, 1360-1535. Plzeň, 2010.

Diplomová práce na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni.

173 HLADKÝ, V. *Philosophy of Gemisthos Plethon: Platonism in late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Burlington: Ashgate 2014, str. 61.

174 HLADKÝ, V. *Z Byzance do Itálie. "Stará moudrost" u Pléthóna a Cusana*, in: M. Jabůrek – T. Nejeschleba (ed.), *Proměny vědění od Augustina k dnešku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, str. 35-52.

například hluboce se zabýval alchymickou a astrologickou symbolikou a jejím užitím pro život a zdrav, dodnes je inspirací mnoha psychologických a psychoterapeutických děl.¹⁷⁵

Hermes Trismegistos byl v renesanci považován za současníka Mojžíše, kterému se přirozeně dostalo důležitější moudrosti, zjevené od Boha (tj. desky Zákona). O významu připisovaném Hermovi Trismegistovi svědčí mimo jiné i výzdoba podlahy v katedrále v Sieně z 15. století s doslovným nápisem „Hermes Trismegistos, současník Mojžíše“. Přízvisko Trismegistos znamená „třikrát největší“, podle Ficina byl totiž pro Egyptany největším knězem, králem a mudrcem (těmito atributy bývá označován i Kristus), a Egypťané ho uctívali jako boha a stavěli mu chrámy.¹⁷⁶ Pro Ficina je také Hermes nejstarším teologem, ve svém významu následován Orfeem. Podobně byly za zdroj pradávne moudrosti považovány antické prorokyně Sybilly (knihy jedné z nich byly uloženy ve starověku v Římě na Kapitolu), zpodobněné například Michelangelem na freskách v Sixtinské kapli, dále jejich vyobrazení najdeme i v katedrále v Pise či na výzdobě podlahy zmíněné katedrály v Sieně.

Všechny zmíněné pohanské postavy byly ctěny zejména proto, že renesance se domnívala, že ve svých dílech předvídaly víru v jednoho Boha a příchod Ježíše Krista. Tento postoj můžeme tedy považovat za příklad koncepce *theologia prisca*, kdy pradávne vědění bylo sice velmi ctěno, ale v posledku bylo spíše považováno za předstupně křesťanského náboženství a filosofie. Marsilio Ficino patří tedy k typickým zastáncům *philosophia prisca*, kdy předpokládá dvě souběžné linie dávné moudrosti, jedna z nich vede od Zoroastera přes Platóna ke středověkým a renesančním platonikům, druhá linie vede od Mojžíše k Ježíši Kristu, jehož Vtělení bylo podle Ficina převratnou událostí dějin světa a pomohlo znovu porozumět staré moudrosti a prohloubit ji, dochované částečně v dílech mudrců. V Kristově moudrosti se navíc opět spojuje filosofie s teologií, jak to podle Ficina byla na počátku dějin u Zoroastera a Herma Trismegista, v prvních staletích po Kristu však toto spojení opět zaniká.

175 MOORE, T. *Kniha o lásce a přátelství*. Praha: Portál, 2007.

176 CHLUP, R. *Corpus hermeticum*. Praha: Hermann a synové, 2007, str. 12.

Křesťanská renesanční filosofie je tak vyústěním obou paralelních linií lidského poznání, tedy pohanského a křesťanského (nicméně v renesanci se objevovaly i názory, že samotný Platón převzal řadu myšlenek ze Starého zákona¹⁷⁷) a navíc opět usiluje o propojení filosofie a teologie.¹⁷⁸

Pico della Mirandola (1463-1494) patří k dalším zastáncům *prisca theologia*, všechny filosofické školy podle něj pochází v podstatě ze stejného zdroje (a směřují k jednomu cíli) a volají tedy po sjednocení. Až se toto sjednocení povede, lidé opustí svou nízkou přirozenost a osvětlení věděním, dojdou důstojnosti andělů. Nejblíže pradávne božské moudrosti stojí podle něj Mojžíš, velmi však oceňuje i Chaldesjké věštby, Pythagoru, Zoroastera, Orfea a další mudrce. Mojžíš podle Pica nepřevzal od Boha jen desky Zákona, ale i esoterické vědění, které předal pod slibem přísného mlčení jen několika následovníkům a které je zachyceno v kabale. Největším vyvrcholením poznání je ovšem dosaženo v křesťanství, které podle něj znovu připomíná a lépe vykládá prastaré pravdy, které v průběhu dějin občas upadly v zapomnění.¹⁷⁹

Podobný názor jako mají zastánci *filosofia prisca* zaujímá i klasická islámská teologie, která považuje všechny předchůdce Proroka Mohameda za jeho méně dokonalé předstupně, ústící jednoznačně v pečeti Proroků – Mohamedovi. S koncepcí *prisca theologia* velmi konvenuje i křesťanské učení o dějinách spásy, rozvíjené například svatým Augustinem. V moderním myšlení najdeme podobné koncepce u zastánců stálého pokroku, jakým byli G. W. F. Hegel, Karel Marx či August Comte a moderní pozitivisté a scientisté jako Richard Dawkins.

177 SCHMITT, Ch.B. *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, in: *JHI*, 27, 1966, str. 505-532.

178 HLADKÝ, V. *Z Byzance do Itálie. "Stará moudrost" u Pléthóna a Cusana*, in: M. Jabůrek – T. Nejeschleba (ed.), *Proměny vědění od Augustina k dnešku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, str. 35-52.

179 della MIRANDOLA, P. *O důstojnosti člověka*. Praha: Oikoymenth, 2005.

Naopak stanoviska *philosophia perennis* zaujímají Gemisthos Plethon, dále také autor stejnojmenného díla Agostino Steuco a dále také Q.W. Leibniz (1646-1716). Agostino Steuco (1496-1549) vydává své dílo *De perenni philosophia* v roce 1540. Podle ní je pradávná moudrost, která je neměnná, přítomná od počátku a byla přístupná všem lidem, Židé ji předali Řekům a ti Římanům.¹⁸⁰ V průběhu věků však vědění velmi upadlo a úkolem filosofů a teologů je ji obnovit a znovu zpřístupnit.

V islámu by pak bylo podobné stanovisko některých súfijů, kteří tvrdí, že náboženské zkušenosti jsou ve vztahu k Jednomu vzájemně komplementární a zaměnitelné.¹⁸¹

S konceptem *philosophia perennis* pracoval i kardinál Mikuláš Kusánský (1401-1464), Platónem hluboce ovlivněný myslitel, snažící se o reformu Církve a o porozumění mezi různými křesťanskými denominacemi včetně českého husitství, hledal porozumění dokonce i s polyteismem, neboť polyteisté podle něj vlastně nepřímě vzývají jediného Boha.¹⁸²

Ve svém díle se odvolává zejména na Herma Trismegista. Pracuje s údajným Hermovým výrokem, že Pán a Tvůrce všeho, jehož nazýváme Bohem, učinil druhého Boha a zamiloval si jej jako svého potomka.¹⁸³ Kusánský v tom spatřuje paralelu k prologu k Evangelium podle Jana: *Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.*¹⁸⁴ Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy.¹⁸⁵ Tedy k učení o zrození Syna Božího, který je sám Bohem. Podle

180 SCHMITT, Ch.B. *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, in: *JHI*, 27, 1966, str. 505-532.

181 KROPÁČEK, L. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. str. 24.

182 NEUBAUER, Z. *O čem je věda: Mikuláš Kusánský/ trialogus de possess.* Praha: Malvern, 2009, str. 115.

183 CHLUP, R. *Corpus hermeticum*. Praha: Hermann a synové, 2007, str. 97.

184 Evangelium podle Jana 1:1

185 Evangelium podle Jana 1:14

nicejsko-cařihradského vyznání víry je totiž Kristus Bůh z Boha, Světlo, ze Světla, zrozený, stvořený přede všemi věky. Odvolává se i na dochovaná svědectví antických proroků Sybill, které zvěstovaly Boha, který je Božím Synem, a zároveň tvrdí, že Bůh činí vše Slovem. Kusánský tak připouští, že i když pohanští mudrci nevěděli, že se jedná konkrétně o Ježíše Krista, dokázali intuitivně nahlédnout Trojjednost Boží a význam Slova božího při stvoření světa. Kusánský také pracuje s údajným Hermovým výrokem, že Boží jméno je nevypověditelné a že Bůh v sobě zahrnuje neslučitelné protiklady. Pojetí Boha jako sjednocení protikladů je typické i pro sufismus.

Jakožto zastánce philosophia perennis je Kusánský přesvědčen, že univerzální pravdy (jejímž nejlepším projevem je pro něj křesťanství), která je vždy přítomná a neměnná, je schopen dosáhnout každý, a to i pomocí racionálních argumentů, zejména věřil v pokřtění muslimů a jejich přesvědčení o pravdách křesťanství pomocí racionálních argumentů.

Renesanční myslitelé tedy, povzbuzeni mimo jiné přílivem byzantské vzdělanosti v 15. století, začali tvořivě spojovat různé tradice a zasazovat křesťanské myšlení do dějinného kontextu. Jiné doby a tradice jim tedy nebyly jen beznadějně temná staletí, ale měly podle nich svůj vlastní přístup k Bohu a Pravdě, byť často chápány jako méně dokonalý než křesťanské poznání. Důležité však je, že i přes menší dokonalost přesto pocházelo z Jednoho zdroje a bylo tedy dobré a hodné úcty (to, že z dnešního hlediska bylo připisování některých textů různým legendárním a polo legendárním autorům dosti naivní, nehraje podle mého názoru podstatnou roli. tzv. Chaldejské věštby a ještě více Corpus Hermeticum jsou značně zajímavá duchovní díla, třebaže vzniklá ve vrcholné antice, a i křesťanství z nich může čerpat mnohé inspirace.). Křesťanské vědění zároveň podle této koncepce není žádný překvapivý fenomén „spadlý náhle z nebe“, ale součástí tisíciletého vývoje lidského poznání a duchovní zkušenosti. Renesanční filosofové také ve zkoumání pradávnejší moudrosti hledali lék na neduhy jejich doby – mravní rozklad způsobený obchodnictvím a touhou po moci, politickým cynismem jak jej popsal Machiavelli ve svém Vladaři, ohrožení

Osmanskou říší, neživotnost scholastiky a bezbožnost některých aristotelských filosofů. S pomocí staré moudrosti toužili nalézt autentický vztah k Bohu a k přírodě a uzdravit tak sebe i celou společnost.

Domnívám se, že tento postoj je dodnes velmi hodnotný a zavazující a může tvořit samotné jádro mezikulturního a mezináboženského dialogu, ve kterém nejde jen o formální snášenlivost a úctu, ale o společné hledání pravdy a vzájemné obohacování skrze jedinečné poznání a zkušenosti jednotlivých kultur. V dnešním mediálním diskurzu i v obecné povědomí totiž bohužel stále více převládá názor o výlučnosti a naprosté nadřazenosti evropského poznání a civilizace a o barbarské nepřizpůsobivé podstatě jiných kultur, které pro Evropu a Západ obecně nepředstavují nic než trvalé ohrožení a z jejichž zkušenosti se nemůžeme dozvědět prakticky vůbec nic (toto obecné povědomí ostře kontrastuje s postmoderním, dialogu příznivě nakloněným světonázorem, otřeseným značně po vlně teroristických útoků, počínaje 11. zářím 2001). Důkladným studiem velkých duchovních postav historie se však můžeme – možná trochu překvapivě – přesvědčit, že naše i jiné kultury dokázaly řešit výzvy mezikulturního dialogu a multikulturní společnosti v některých ohledech mnohem lépe, než se o to snaží společnost naše. Jejich nápaditost je tedy pro naši dobu skutečnou výzvou.

6 Závěr

Cílem předložené diplomové práce bylo ukázat, že jednou z cest k porozumění jiným kulturám, vzdáleným od té naší v prostoru i čase, může být koncept od věků předávané starobylé moudrosti. S touto ideou pracují, alespoň částečně, zřejmě všechny významné starobylé civilizace, není snad žádného většího náboženství či kulturní tradice, které by se alespoň částečně nedovolávaly na starší dědictví. Z nám nejbližších kultur s tímto konceptem pracuje křesťanství, odvolávající se na dědictví Starého zákona a také islám, navazující kromě židovského, i na dědictví křesťanství a jiných kultur. V islámu pak některé větve mystických škol dospívají k závěru, velmi blízkému současnému ekumenickému křesťanskému hnutí i myšlenkám postmoderny: k Bohu lze kráčet po mnohých stezkách, které jsou vzájemně ve svém jádru rovnocenné a jsou hodny úcty, tolerance a porozumění. Z islámských myslitelů pak explicitně Suhrawardí a také někteří současní súfisté pracují s konceptem pradávnej moudrosti, předávané od věků mezi různými kulturami a náboženstvími a pracují také s linií pradávnejch, byť často legendárních postav, zosobňujících tuto tradici. Domnívám se, osvícenským kritikům navzdory, časté odvolávání se na legendární a polo legendární postavy (a připisování jim děl, která nenapsaly) není konceptu pradávnej moudrosti na škodu, jedná se prostě o personifikace určitých myšlenkových směrů, s jejichž pomocí lze lépe do obecného povědomí začlenit poznání, že naše vlastní kultura nevznikla z ničeho, ale že je autentickou součástí tisíce let trvajících poznávání a vývoje kultury.

V evropské renesanci tuto koncepci značně rozvinulo mnoho myslitelů ve formě *theologie prisca* a *philosophia perennis*, hypotéza dávné moudrosti byla alespoň na nějakou dobu akceptována i římsko katolickou církví. Jednou ze snah renesančních myslitelů bylo zařadit myšlení jejich doby do kontextu minulých věků, poznat původ a starobylost poznání jejich doby a také pomocí starých pramenů pomoci obrodit jejich mnoha krizemi zmítanou společnost.

Vědomí dlouhého proudu času postupného lidského poznávání a propojenosti kultur bylo bohužel v Evropě pozapomenuto s nástupem novověku a osvícenství. V této době se rozšířil názor, že vzdělaný člověk je schopen dosáhnout jakéhokoli vědění pouze s pomocí vlastní píce a rozumu, vše starší a odlišné mělo být zapomenuto jako trapné nedopatření minulosti. Pro jiné kultury neměly osvícenští myslitelé téměř žádné porozumění, spíše na ně pohlížely s přezíravým pohrdáním.

Na Západě tak zakořenil dojem, že evropská kultura vznikla v podstatě z ničeho, pouhou pílí a racionálním rozumem myslitelů a vynálezců, a vše ostatní je vlastně bezcenné a spíše ohrožující. V tomto postoji se na rozdíl od postojů renesančních myslitelů zračí obrovská pýcha. Pro západního člověka, který nabyt dojmu, že jedině on je vlastníkem jediné Pravdy, nastal navíc chmurný úděl břemena bílého muže, rozšířit tuto údajnou pravdu do celého světa, často proti vůli obyvatel jiných kultur. Jediná a výlučná pravda je totiž neustále ohrožována okolím, kterým jsou podle ní jen lži a omyly.

Domnívám se, že v dnešní době neustále sílícího mezinárodního napětí, mezikulturní nenávisti a rostoucího nacionalismu, může být zejména ve vzdělávání důraz na koncepci, zdůrazňující propojenost nejrozličnějších kultur a jejich sounáležitost v náhledu na některé klíčové otázky lidské existence nesmírně užitečnou pomůckou, pomáhající vytvářet mosty porozumění a mezikulturního dialogu a překonávat novověkou pýchu západního člověka.

7 Seznam použitých pramenů a literatury

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X.s

ARISTOTELEŚ. *Fyzika*. 2 vyd. Praha: Petr Rezek, 2010. 365 s. ISBN 80-86027-31-7.

ATTÁR, Faríduddín. *The Conference of the Birds: a sufi allegory*. London: Oxford University Press, 1924. 128 s.

AUL, Josef. *Derviš na poušti: bucharská rapsodie*. Praha: Družstevní práce, 1937. 349 s.

BAYRAK, T. *Memories of a Moth*. Istanbul: Timas Publishing, 2014.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 14. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008. 1403 s. ISBN 978-80-85810-66-0.

BOËTHIUS, Anitius Manlius Torquatus Severinus. *Filosofie utěšitelka*. 1. vyd. Olomouc: Votobia, 1995. 217 s. ISBN 80-7198-021-8.

CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky I: paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. 1. vyd. Praha: Mat'a, 2003. 364 s. ISBN 80-86685-10-1.

CASTANEDA, Carlos. *Učení dona Juana: cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 1997. 221 s. ISBN 80-7207-086-X.

COOMARASWAMY, Ananda Kentish. *The origin of the Buddha image: & Elements of Buddhist iconography*. 1. vyd. Louisville: Fons Vitae, 2006. 95 s. ISBN 1-887752-

80-3.

CORBIN, Henry. *Tvůrčí imaginace v sufismu Ibn 'Arabího*. 1. vyd. Praha: Malvern, 2010. 333 s. ISBN 978-80-86702-82-7.

DAWKINS, Richard. *Magie reality: jak víme, co je skutečně pravdivé*. 1. Vyd. Praha: Academia, 2015. 270 s. ISBN 978-80-200-2527-2.

DESIDERI, Ippolito. *Cesta do Tibetu*. 2. vyd. Praha: Argo, 2001. 454 s. ISBN 80-7203-343-3.

DODDS, Eric Robertson. *Řekové a iracionálno*. 1. vyd Praha: Oikoymenth, 2000. 350 s. ISBN 80-7298-011-4.

DRDA, Antonín. a kolektiv. *Sláva Bohu za vše*. Praha: Jiří Přeučil, 2013. *vydáno pro soukromou potřebu pravoslavné církve*.

DVOŘÁČEK, Michal. *Bohonosný stařec Paisij Svatohorec*. 1. vyd. Brno: Pravoslavná církevní obec v Brně, 2014.

FILIPSKÝ, Jan, STRNAD, Jaroslav HOLMAN a Stanislava VAVROUŠKOVÁ. *Dějiny Indie*. 1. vyd. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2003. 1185 s. ISBN 80-7106-493-9.

FLAVIUS, Josephus a Stanislav SEGERT. *O starobylosti Židů: Můj život*. 2. vydání, Praha: Arista, 2006. 183 s. ISBN 80-86410-53-6.

al-GHAZÁLÍ, Abú, Hámid. *Výklenek světla*. 1. vyd. Praha: Academia. 216 s. ISBN 978-80-200-2109-0.

GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1999. 427 s. ISBN 80-7184-599-X.

HILLENBRAND, Carole. *Islám: historie, současnost a perspektivy*. 1. vyd. Praha: Paseka, 2017. 301 s. ISBN 978-80-7432-685-1.

HLADKÝ, Vojtěch. *The philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in late Byzantium, between Hellenism and orthodoxy*. Burlington: Ashgate, 2013. 390 s. ISBN 978-1-4094-5294-2

HOGENOVÁ, Anna. *ARETÉ. Základ olympijské filozofie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 164 s.

HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. ISBN 978-80-87127-59-9.

HUXLEY, Aldous. *Věčná filosofie*. 1. vyd. Praha: Onyx, 2002. 289 s. ISBN 80- 85228-95-5.

CHALUPA, Jiří. *Dějiny Španělska*. 1.vyd. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2017. Dějiny států. 747 s. ISBN 978-80-7422-525-3.

CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. 1. vyd. Praha: Herrmann a synové, 2007. 439 s. ISBN 978-80-87054-09-3.

CHLUP, Radek a PROKLOS. *Proklos*. 1. vyd. Praha: Herrmann a synové, 2009. 455 s. ISBN 978-80-87054-16-1.

ILARION A. *Izák Syrský a jeho duchovní odkaz*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. Pro Oriente. 324 s. ISBN 978-80-87378-37-3.

IVANOV, Sergej Arkad'jevič. *Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015. 389 s. ISBN 978-80-7465-131-1.

JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*. 1. vyd. Praha:

Oikoymenh, 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4.

KIRCHHOFF, Jochen. *Jinosvět: prostor, čas a vlastní já ve změněných stavech vědomí : (příspěvek k vnitřní kosmologii)*. 1. vyd. Praha: Dybbuk, 2008. 324 s. ISBN 978-80-86862-69-9.

KLÉMÉNS Z ALEXANDREIE. *Stromata*. 2-3. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 519 s. ISBN 80-7298-149-8.

KOMÁREK, Stanislav. *Eseje o přírodě, biologii a jiných nepravostech*. 1. vyd. Praha: Academia, 2011. 357 s. ISBN 978-80-200-1891-5.

Vznešený Korán: komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého. 1. vyd. V Praze: AMS ve spolupráci s TWRA, 2007. 760 s. ISBN 978-80-902419-0-9.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. 1. vyd. Praha: Academia, 2009. 471 s. ISBN 978-80-200-1789-5.

KRATOCHVÍL, Zdeněk a HÉRAKLEITOS Z EFESU. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči: pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrmann, 2006. 527 s. ISBN 80-87054-00-8.

KREISER, Klaus a Christoph K. NEUMANN. *Dějiny Turecka*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010. 329 s. ISBN 978-80-7422-012-8.

KROPÁČEK, Luboš. *Islám a západ: historická paměť a současná krize*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny. 197 s. ISBN 80-7021-540-2.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 3., dopl. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. 292 s. ISBN 80-7021-613-1.

KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2008. 341 s. ISBN 978-80-7021-817-4.

LEWIS, Bernard. *Dějiny Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002. 383 s. ISBN 80-7106-191-3.

MAHLEV, H. Kabbalah as philosophia perennis? The image of judaism in the German early enlightenment: Three studies. *Jewish Quarterly Review* [online]. 2014, **104**(2), 234 - 257 [cit. 2016-12-19].

MEYENDORFF, J. *Svatý Gregor Palamas a pravoslavná mystika*. 1. vyd. Trnava: Prešovská univerzita, 2010. 95 s. ISBN 978-80-89392-35-3.

MOORE, Thomas. *Kniha o lásce a přátelství: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na mezilidské vztahy*. Vyd. 3. Praha: Portál, 2007. 275 s. ISBN 978-80-7367-253-9.

NEUBAUER, Zdeněk a Nicolaus CUSANUS. *O čem je věda?: (De possess - O duchovním bytí Božím)*. 1. vyd. Praha: Malvern, 2009. 330 s. ISBN 978-80-86702-55-1.

OPPENHEIMER, J. Robert. *Wissenschaft und allgemeines Denken*. 135 s. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1953.

PALOUŠ, Radim a Zuzana SVOBODOVÁ. *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2011. 166 s. ISBN 978-80-246-1901-9.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie. 11 improvizovaných přednášek*. 4.

vyd. Praha: Herrmann a synové 1997. 180 s.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. 135 s. ISBN 80-7298-164-1

PLATÓN. *Euthydemos: Menón*. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. 129 s. ISBN 80-86005-56-9.

PLÓTÍNOS. *O sebepoznání: Enneada V,3(49)*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014. 169 s. ISBN 978-80-7298-507-4.

RÁDL, Emanuel. *Západ a Východ: filosofické úvahy z cest*. 1. vyd. Praha: Laichter, 1925. 402 s.

RINTELEN, Fritz-Joachim von. *Philosophia perennis: abhandlungen zu ihrer vergangenheit und gegenwart*. Regensburg: Druck und verlag von Josef Habbel, 1930. 17 s.

ŘEHOŘ Z NYSSY, Lenka KARFÍKOVÁ a Matyáš HAVRDA. *O stvoření člověka: řecko-české vydání*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013. 273 s. ISBN 978-80-7298-484-8.

ŘOUTIL, Michal, Petra KOŠTÁLOVÁ a Petr NOVÁK. *Katastrofa křesťanů: likvidace Arménů, Asyřanů a Řeků v Osmanské říši 1914-1923*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017. 742 s. ISBN 978-80-7465-254-7.

SAID, Edward W. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. 1. vyd. Praha: Paseka, 2008. 459 s. ISBN 978-80-7185-921-5.

SCHMITT, CH.B. *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, in: *JHI*, 27, 1966, str. 505-532, přetištěno v: týž, *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London 1981.

SCHMITT-BIGGEMANN Wilhelm *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht: Springer, 2004. 508 s. ISBN 1402030673

SIRAJ AD-DÍN, Abú, Bakr. *The Book of Certainty*. London: Islamic Text Society, 1996. 90 s. ISBN 978 0 946621 37 8.

SÍS, Petr. *Ptačí sněm*. 1. vyd. Praha: Labyrint, 2011. 116 s. ISBN 978-80-86803-20-3.

SWIFT, Graham. *Waterland*. London: Picador, 1999. 358 s. ISBN 0-330-33632-0.

WEITHMANN, Michael W. *Balkán: 2000 let mezi Východem a Západem*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. 431 s. ISBN 80-7021-199-7.

WILBER, Ken. *Odevzdání a odhodlání*. 1. vyd. Praha: Maitre, 2014. 565 s. ISBN 978-80-7500-083-5

ZÁSTĚROVÁ Bohumila, AVENARIUS, Alexander, Věra HROCHOVÁ, Růžena DOSTÁLOVÁ, Vladimír FIALA, Vladimír VAVŘÍNEK, Oldřich TŮMA a Milan LOOS. *Dějiny Byzance*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992. 529 s. ISBN 80-200-0454-8.

VURM, Bohumil. *Tajné dějiny Evropy. I*. 1. vyd. Praha: Eminent, 1998. 335 s. ISBN 80-85876-68-X.

ZEMPLINER, Artur. *Čínská filosofie v novověké evropské filosofii*. 1. vyd. Praha: Academia, 1966. 211 s.

